David Ross

TEORIA DE LAS IDEAS DE PLATON



CATEDRA

colección teorema

UN gran pensador de nuestro siglo, Alfred N. Whitehead, ha escrito que toda la historia de la filosofía de Occidente se reduce a una serie de comentarios de pie de página a la filosofía de Platón. Pero el corazón de la filosofía Platónica es la teoría de las ideas.

En esta monografía, ya clásica, el gran helenista Sir David Ross estudia el desarrollo de la teoría de las ideas en sus diversas formas, desde los diálogos de juventud a los de madurez y vejez. Los problemas fundamentales de la teoría: existencia separada de las ideas, su conexión con el mundo de las apariencias y la relación dialéctica que las ideas guardan entre sí, son tratados sobre la base de los principales textos platónicos y puestos en relación con problemas de la filosofía actual.

El capítulo último del libro ofrece una breve visión global de la teoría platónica de las ideas y sus implicaciones metafísicas.



David Ross

Teoría de las ideas de Platón

TERCERA EDICION

CATEDRA
TEOREMA

Colección Teorema

Título original de la obra:
Plato's Theory of Ideas
Traducción de José Luis Díez Arias

Ediciones Cátedra, S. A., 1993
Telémaco, 43. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 3.478/1993
ISBN: 84-376-0576-8
Printed in Spain
Impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid

Índice

ABREVIATURAS USADAS PARA LOS LIBROS MODERNOS

Cherniss, H., *Aristotle Criticism of Plato and the Academy:* A. C. P. A. (1944).
Cherniss, H., *The Riddle of the Early Academy:* R. E. A. (1945).
Cornford, F. M., *Plato's Theory of Knowledge:* P. T. K. (1935).
Cornford, F. M., *Plato and Parmenides:* P. P. (1939).
Diels, H., *Fragmente der Vorsokratiker*[5]*:* F. V. (1934,1935, 1937).
Field, G. C., *Plato and his Contemporaries:* P. C. (1930).
Hackforth, R., *The Authorship of the Platonic Epistles:* A. P. E. (1913).
Ritter, C., *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre:* P. L. S. L. (1910, 1923).
Robin, L., *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres:* T. P. I. N. (1908).
Taylor, A. E., *Plato, the Man and his Work:* P. M. W. (1926).
Taylor, A. E., *Philosophical Studies:* P. S. (1934).
Van der Wielen, W., *De Ideegetallen van Plato:* I. P. (1941).
Wilpert, P., *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre:* Z. A. F. I. (1949).

Las citas de Platón siguen el texto de Burnet.

Las citas de Aristóteles, cuando no se menciona la obra, son de la *Metafísica* (trad. en ed. Gredos).

Versiones castellanas de Platón y Aristóteles que se emplean en esta traducción:

Platón

1) «Diálogos» (T. I.: *Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras;*
T. II.: *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo).*
Trad.: Emilio Lledó et alii.
Editorial Gredos, Madrid, 1982-83.

2) *República* (3 T.)
Trad. José M. Pabón y M. Fernández Galiano.
Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1969.

3) *Leyes* (2 T.)
Trad. José M. Pabón y M. Fernández Galiano.
Ed. C. E. C., Madrid, 1960.

4) *Sofista*
Trad. A. Tovar, Ed. C. E. C., Madrid, 1970.

5) *Político*
Trad. A. González Laso, Ed. C. E. C., Madrid, 1981 (2.ª ed.).

6) *Cartas*
Trad. Margarita Toranzo, Ed. C. E. C., Madrid, 1970.

7) *Banquete, Fedón* y *Fedro*
Trad. Luis Gil, Ed. Guadarrama, Madrid, 1974 (2.ª ed.).

Aristóteles:

1) *Metafísica* (2 T.)
Trad. Valentín García Yebra, Ed. Gredos, Madrid, 1970.

2) *Etica a Nicómaco*
Trad. María Araujo y Julián Marías, Ed. C. E. C., Madrid, 1970.

Prefacio

En 1948, la Universidad de la Reina, en Belfast, me honró al designarme para dar la lección conmemorativa en memoria del famoso historiador del pensamiento antiguo, Samuel Dill. Aproveché la oportunidad para decir algo sobre la teoría de las Ideas de Platón, en la que había estado trabajando durante algún tiempo. La sustancia de la lección está inserta en el capítulo final y en otras partes del libro.

En general, ha parecido innecesario transcribir los pasajes de Platón y de otros escritores griegos, en el idioma original. En lugar de eso he preferido traducirlos yo mismo o bien servirme de una buena traducción disponible. Tengo que agradecerles a los señores Routledge y Kegan Paul su autorización para poder citar las excelentes traducciones de Cornford del *Parménides, Teeteto, Sofista,* y *Timeo.* Para facilitar la consulta de los pasajes platónicos en el texto original, remito a las páginas y líneas de la edición de Burnet.

W. D. R.

I. El orden de los diálogos

Cualquiera que intenta trazar la historia de la teoría de las Ideas se ve obligado a dar un determinado orden a los diálogos. Pero el orden correcto es muy difícil de averiguar y en muchos aspectos no puede ser más que conjetural. Las obras de Platón tienen muy pocas alusiones a sucesos históricos recientes, excepto al proceso y encarcelamiento de Sócrates. Y cuando hace tales referencias, es difícil a veces determinar sin ambigüedad el suceso aludido. Son muy raras las remisiones, incluso de un modo general, de un diálogo a otro, o a obras contemporáneas de otros escritores. El intento de fechar los diálogos se ha hecho, con frecuencia, según otro método: partiendo del supuesto de que el desarrollo de la doctrina debió tener un orden determinado, los diálogos se fechaban según la madurez relativa de las doctrinas que contenían. Este método ha llevado a conclusiones diversas en manos diferentes, debido a que, si no es erróneo en principio, sí es susceptible de aplicaciones demasiado subjetivas.

El método más fructífero y que, aplicado por diferentes especialistas, ha proporcionado mayor coincidencia de resultados, es el método estilométrico. Éste parte de la noticia de Diógenes Laercio[1], según la cual Platón dejó sin publicar las *Leyes*, y de la opinión, generalmente aceptada, de que esa es la obra más tardía de Platón (a menos que la *Epínomis*, obra posterior, se considere suya). Según eso, se

[1] III, 37 (25)

toma el estilo y el vocabulario de las *Leyes* como patrones, y se va examinando la afinidad de los otros diálogos con ellos, respecto a un extenso número de asuntos independientes (el uso de determinadas partículas o combinaciones de partículas, la preferencia de un sinónimo sobre otro, la elusión de hiatos, etc.) Siguiendo este procedimiento, diferentes estudiosos han llegado a resultados en parte concordantes y en parte discordantes sobre el orden de los diálogos. La tabla que figura a continuación resume la opinión de cinco importantes especialistas en el tema. Cada lista omite, por razones que ahora no nos conciernen, alguno de los diálogos incluido en la lista de Raeder. Respecto a Ritter, doy la lista que se encuentra en su última obra, *Kerngedanken der platonischen Philosophie,* traducida al inglés con el título *The Essence of Plato's Philosophy.*

Arnim	*Lutoslawski*	*Raeder*	*Ritter*	*Wilamowitz*
	Apol.	Apol.	Hip. Me.	Ion
Ion		Ion		Hip. Me.
Prot.		Hip. Me.	Laq.	Prot.
Laq.	Eutif.	Laq.	Prot.	Apol.
Rep. I	Critón	Cárm.	Cárm.	Critón
Lisis	Cárm.	Critón	Eutif.	Laq.
Cárm.		Hip. Ma.	Apol.	
Eutif.	Laq.	Prot.	Critón	Lisis
Eutid.	Prot.	Gorg.	Gorg.	Cárm.
Gorg.		Menéx.	Hip. Ma.	Eutif.
Menón	Menón	Eutif.	Eutid.	Gorg.
Hip. Me.	Eutid.	Menón	Crát.	Menéx.
Crát.	Gorg.	Eutid.	Menón	Menón
Banq.	Rep. I	Crát.	Menéx.	Crát.
Hip. Ma.	Crát.	Lisis	Lisis	Eutid.
Fedón	Banq.	Banq.	Banq.	Fedón
Critón	Fedón	Fedón	Fedón	Banq.
Rep. II-X	Rep. II-X	Rep.	Rep.	Rep.
Teet.	Fedro	Fedro	Fedro	Fedro
Parm.	Teet.	Teet.	Teet.	Parm.
Fedro	Parm.	Parm.	Parm.	Teet.
Sof.	Sof.	Sof.	Sof.	Sof.
Pol.	Pol.	Pol.	Pol.	Pol.
Fil.	Fil.	Fil.	Tim.	Tim.
	Tim.	Tim.	Critias	Critias
	Critias	Critias	Fil.	Fil.
Leyes	Leyes	Leyes	Leyes	Leyes
		Epínomis.		

Dos cosas sobresalen del examen de estas listas: primera, el gran desacuerdo respecto a los primeros diálogos y, segunda, el casi total acuerdo respecto a los diálogos desde la *República* en adelante. Estas dos características resaltan igualmente en el orden adoptado por otros estudiosos actuales. Esto se debe a que los criterios sobre el orden de los primeros diálogos están basados, en gran parte, en teorías subjetivas acerca del probable desarrollo del pensamiento platónico, mientras que los concernientes a los diálogos tardíos se apoyan en la más firme base de las pruebas estilométricas, que inició Lewis Campbell. Cabe añadir que la datación tardía de los diálogos desde el *Parmenides* y el *Teeteto* en adelante, adscrita por primera vez mediante las pruebas estilométricas, ofrece en realidad un orden mucho más verosímil del pensamiento de Platón que el criterio que los consideraba pertenecientes a su juventud.

Estas listas merecen algunos comentarios[2]:

1. Concuerdan en omitir gran número de diálogos que figuraban en las tetralogías de Trasilo o en su apéndice, pero que ahora se consideran, generalmente, espurios. Por tales se tenían también las *Cartas* hasta hace poco, pero recientemente ha surgido una tendencia a considerar algunas de ellas como auténticas. De algunas, sin embargo, es imposible asegurar su autenticidad. Respecto a la séptima, la única filosóficamente importante, lo más probable es que sea, efectivamente, auténtica y que su fecha oscile alrededor del 353 ó 352 a. C.

2. La autenticidad del *Hipias Mayor* ha sido rechazada por muchos estudiosos. En el canon platónico sólo otro par de diálogos tienen el mismo nombre, *Alcibíades I* y *Alcibíades II,* ambos generalmente rechazados. Esto origina una leve, aunque sólo leve, resistencia a creer que Platón escribió dos diálogos llamados *Hipias*. Por su parte Aristóteles habla, en *Met.* 1025 a 6, de «lo que se dice en el *Hipias»,* con lo que hace referencia a un argumento que se encuentra en *Hipias Menor*[3]. Algunos especialistas han objetado

---

[2] Omito la discusión de los diálogos que no ilustran la teoría de las Ideas.

[3] 365 d 6-369 b 7

que, de haber escrito Platón el otro diálogo también, Aristóteles no hubiera empleado la expresión *«el Hipias»* para referirse precisamente al diálogo menor. Frente a esto cabe suponer que, aunque Platón hubiera escrito dos *Hipias*, Aristóteles sabía a cuál de los dos designaba con la expresión *«el Hipias»*, así como lo sabían sus oyentes. Tampoco son muy sólidos los argumentos estilísticos y gramaticales[4] aducidos contra la autenticidad del diálogo.

Por otra parte, el primer ejemplo de definición que pone Aristóteles en *Top.* 146 a 21-3 parece una clara alusión a *Hipias Mayor* 297 e 3-303 a 11, donde se discute esta definición de belleza: «aquello que nos produce placer a través del oído o la vista». Parece una alusión tan clara como lo es el segundo ejemplo a *Sof.* 247 d 3-e44. Asimismo la sugerente definición de belleza como «lo conveniente», en *Top.* 102 a 6-y 135 a 13, probablemente sea una reminiscencia de *Hipias Mayor* 293 d 6-294 e 10. Además, el diálogo ostenta una evolución de la teoría de las Ideas difícil de atribuir a otro que no sea Platón. En él (y sólo en él) señala Sócrates la diferencia entre la mayor parte de las Ideas, que son verdaderas tanto si se dicen del conjunto como de cada uno de sus miembros, y las Ideas de conjunto que sólo son verdaderas si se dicen de un grupo, pero no de sus miembros particulares[5]. Basándome en esta madurez relativa de la doctrina y en que Von Arnim, sobre bases puramente estilísticas, situó el diálogo en una época aún más reciente que el *Banquete*, creo que su lugar está después del *Eutifrón*.

3. Teniendo en cuenta que la *Apología*[6] presupone el proceso de Sócrates, en el 399 a. C., Lutoslawski y Raeder establecieron un orden en el que se sobrentiende que Platón no escribió diálogos antes de esa fecha. Grote abogó en favor de esta tesis, aduciendo que el servicio militar en la guerra del Peloponeso y la situación turbulenta de Atenas

---

[4] Para estos véase la edición de Tarrant, LXXV-LXXX. Estas y otras objeciones al diálogo han sido acertadamente refutadas por G. M. Grube en *Class. Quart.* XX (1926), 134-48 y en *Clas. Philol.* XXIV (1929), 369-75.

[5] 300 d 5-302 b 3.

[6] Como el *Eutifrón* y el *Critón*

después de ella, habría hecho imposible una actividad literaria por parte de Platón, antes del 399. Pero no parece imposible que, para entonces (contaba ya treinta y ocho o treinta y nueve años) hubiera escrito Platón algunos diálogos. Tampoco convence mucho el argumento de Burnet y Taylor, según el cual es psicológicamente insostenible que Platón hubiera escrito diálogos sobre Sócrates mientras vivía éste.

Suponer que algunos diálogos fueron escritos antes de la *Apología,* no conlleva fecharlos antes del 399 (no nos consta que la *Apología* fuera escrita inmediatamente después del proceso). Para nosotros esta es una posibilidad susceptible de discusión.

4. La fecha del *Crátilo* ofrece serias dudas. Muchos especialistas lo sitúan poco después del 390 y lo colocan en las listas en una posición similar a la que tiene en las que hemos citado anteriormente. Pero Jaeger[7] ha reparado en la parcial correspondencia de nombres para cualidades del espíritu en *Crátilo* 411 d 4-412 b 8 —φρόνησις, γνώμη, νόησις σωφροσύνη, ἐπιστήμη, σύνεσις, σοφία— con las del reciente diálogo el *Filebo,* 19 d 4-5 —νοῦς, ἐπιστήμη, σύνεσις, τέχνη. Para M. Warburg[8] el diálogo tiene más bien afinidades con el *Teeteto,* y sitúa su redacción entre el 380 y 370. Pareceres semejantes tienen E. Haag[9] y E. Werts[10]. Por otra parte, los aspectos estilísticos sugieren una fecha más temprana. El problema queda sin resolver.

5. Para Taylor todos los diálogos hasta la *República* se escribieron antes de la fundación de la Academia (388-7). Funda su opinión en aquella página de la *Carta Séptima*[11] en la que Platón da cuenta de su estado de ánimo cuando emprendió su primera visita a Sicilia. Dice allí que se vio forzado a decir, en elogio de la auténtica filosofía, que la humanidad nunca escaparía a sus sufrimientos hasta que verdaderos filósofos ocuparan cargos políticos, o que go-

---

7 En *Sitzb. Preuss. Akad.* XXV (1928), 402, n. 2

8 *Zwei Fragen zur «Kratylos»,* 31-61

9 *Platons Kratylos,* 86-90.

10 En *Philol.* Supplementband, XXIII (1932), 1-84

11 326 a 5-b 4

bernantes políticos, por alguna providencia feliz, se inclinaran hacia la filosofía. Esto parece, en efecto, una alusión a *Rep.* 473 c 11-e 2 donde se dice lo mismo, con casi idénticas palabras y que es una parte del elogio de la auténtica filosofía. Teniendo en cuenta que Platón había nacido en torno al 428, que diga[12] ahora que tenía aproximadamente cuarenta años en el momento de su viaje, *parece* indicar que la *República* había sido escrita antes del 388.

Sin embargo, Platón no dice expresamente que hubiera empleado estas palabras antes de ir a Sicilia, y menos aún que las hubiera escrito en un diálogo. Lo único que dice es que ya tenía estos pensamientos cuando fue a Sicilia[13]. Pensamientos que tiempo después expresaría en la *República.*

Respecto a este punto hemos de tener en cuenta algunos aspectos generales. Según el punto de vista de Taylor, Platón habría escrito antes de los cuarenta años, o sea, en un lapso de tiempo de veinte años como mucho, todos los diálogos hasta la *República* inclusive, lo que vienen a ser 1.200 páginas[14]. En los restantes cuarenta años sólo habría escrito 1.050 páginas. Esto no es imposible, pero tampoco es verosímil. Además, con ello se ignora la referencia que se hace en el *Banquete*[14bis] (que se tiene por anterior a la *República)* a un suceso del año 385 ó 384, aparte de otros datos que inducen a fechar ese diálogo después de esos años. Abunda en lo mismo Ritter[15] al sugerir que la descripción del tirano que se hace en el libro noveno de la *República* debe mucho a la experiencia de Platón en la corte de Dionisio, lo que supone, cuando menos, la primera visita (389-8).

6. El *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político* constituyen, desde ciertos puntos de vista, un grupo unitario. Examinaremos algunos aspectos con el fin de determinar sus relaciones mutuas.

a) Tanto en el *Teeteto* como en los primeros diálogos, Sócrates es el principal interlocutor. En la «primera parte»

---

[12] 324 a 6
[13] 326 b 5
[14] En la edición de Burnet
[14bis] 193 A 1-3.
[15] P. L. S. L. I, 203

del *Parménides* sí desempeña un papel importante, aunque el principal es de Parménides; y en la «segunda parte», Sócrates no es más que un oyente silencioso. En el *Sofista* y *Político* sólo aparece al comienzo. Ambos diálogos vienen a ser, en realidad, monólogos de un «Extranjero eleático», ya que sus interlocutores, Teeteto en el *Sofista* y «el joven Sócrates» en el *Político*, apenas dicen algo más que «sí» o «no» a las preguntas del Extranjero. En el *Timeo* y en el *Critias*, Sócrates no aparece tampoco más que al comienzo. Ambas obras son prácticamente monólogos respectivos de Timeo y de Critias. En las *Leyes*, Sócrates no aparece en absoluto, y el diálogo es conducido por un «Extranjero ateniense». De entre los últimos diálogos, el *Filebo* es el único en el que Sócrates figura como el principal interlocutor. Esto se debe sin duda a que el *Filebo* es el único de los últimos diálogos cuyo tema dominante es el tan socrático tema de la ética. Por tanto, las últimas obras se caracterizan, en general, por la ausencia de diálogo animado y porque Sócrates no es ya el principal interlocutor.

b) Al comienzo del *Teeteto* (143 b 5-c 5) el narrador se propone omitir las tediosas frases «y yo dije», «él asintió», y ofrecer simplemente las palabras textuales del interlocutor. Teichmüller dedujo de esto que un diálogo en el que aparecieran tales frases sería anterior al *Teeteto*, y en el que no aparecieran sería posterior. Esto no es más que una exageración. Muchos diálogos que, por todas las demás razones, deben considerarse tempranos, siguen, de hecho, la prescripción del *Teeteto*, ya que el drama griego había sentado precedente en este punto. Pero sí llamaría la atención que un diálogo escrito inmediatamente después del *Teeteto* empleara las fórmulas de presentación a las que había renunciado en este diálogo. Las emplea efectivamente en la primera parte del *Parménides*[16], aunque no en la segunda.

c) El *Parménides* pretende dar cuenta de una conversación entre Parménides, Zenón de Elea y Sócrates. Tal conversación habría ocurrido cuando Parménides contaba cer-

[16] El mejor estudio de las variaciones formales del diálogo es el de Raeder (*Platons Phil. Entw.* 44-61)

ca de sesenta y cinco años (127 b 3), Zenón cerca de cuarenta (*ibíd.* 4) y Sócrates era aún muy joven (127 c 4). Si, como se hace ver en el diálogo, Sócrates había llegado ya a la teoría de las Ideas e incluso había reflexionado mucho sobre ella, parece que la edad atribuida no podría ser de menos de veinte años. Ahora bien, teniendo en cuenta que Sócrates había nacido en el 469, se seguiría del texto de Platón que el nacimiento de Parménides no habría sido anterior a *c.* 515, ni el de Zenón anterior a *c.* 490. Sin embargo, las fechas de nacimiento tradicionalmente asignadas a Parménides y Zenón son 544-540 y 504-500, respectivamente.

En el caso de que Parménides y Sócrates se hubieran encontrado en alguna ocasión, no creemos que hubieran tenido una conversación como la del diálogo. No nos consta en absoluto que Parménides fuera capaz de una discusión dialéctica como la de la última parte del diálogo, y es totalmente improbable que a los veinte años Sócrates estuviera en posesión de la teoría de las Ideas, tal como se le representa en la «primera parte». Y si es imaginario el transcurso del diálogo, no hay razón para considerar histórica la escena. Es verdad que Burnet y Taylor impugnan la datación tradicional de Parménides y Zenón, por estar apoyadas en supuestos arbitrarios. Lo han hecho así, porque han dado crédito a la «biografía» socrática por parte de Platón. Para nosotros tal criterio es inadmisible y el encuentro ficticio. Si bien, tanto en el *Teeteto* (183 e 7) como en el *Sofista* (217 c 4-7) Sócrates dice de sí mismo que, siendo joven, conoció a Parménides. Sobre la base de que la conversación del *Parménides* es ficticia, pensamos que esas alusiones no son de un encuentro real, sino del encuentro ficticio descrito en este diálogo.

d) Las únicas alusiones claras, aunque insignificantes, a los eleáticos en los diálogos anteriores a estos cuatro, se encuentran en el *Banquete* 178 b 9 y en el *Fedro* 261 d 6. Por el contrario, hay tres alusiones en el *Teeteto*. En 152 e 2, se menciona significativamente a Parménides como el único de «los sabios» que no suscribe la teoría de que «nada es nunca, sino que todas las cosas están siempre deviniendo». En 180 d 7-181 b 5, expresa Platón su convicción de

que ha de luchar a brazo partido no sólo con los heracliteanos, sino también con los «partidarios de la totalidad inmóvil», entre los cuales nombra a Meliso y a Parménides. En 183 e 5-184 a 1, califica a Parménides de «venerable e imponente figura» y de poseedor de «una especie de profundidad enteramente noble». En el *Parménides* desempeña, como hemos visto, el papel principal. En el *Sofista* y el *Político* (que presenta como continuaciones del diálogo iniciado en el *Teeteto)*[17] será un miembro de la escuela eleática quien interprete el principal papel.

Así pues, estos cuatro diálogos están vinculados entre sí por varias contrarreferencias y, también, por un mero interés acerca de la filosofía eleática. Parecería lógico, a primera vista, considerarlos como un grupo unitario y pensar, al propio tiempo, que el interés de Platón por el Eleatismo había sido estimulado por el encuentro con miembros de la escuela, en la Magna Grecia, en su viaje a Sicilia del 367 a. C., aproximadamente. Sin embargo, desde el punto de vista lingüístico, los cuatro diálogos forman dos grupos muy diferenciados. El *Parménides* y el *Teeteto* están próximos a los más recientes libros de la *República* y al *Fedro,* mientras que el *Sofista* y el *Político* se aproximan más al *Timeo* y al *Filebo*. La mejor explicación de esto sería suponer lo siguiente: entre los dos primeros y los dos últimos diálogos medió el periodo de tiempo en el que Platón realizó la segunda visita a la corte de Dionisio de Siracusa, en el 367-6, con la consiguiente desviación de intereses.

Al mismo tiempo, el cambio que hay entre la firme exposición de la teoría de las Ideas en la *República* y su presentación problemática en el *Parménides,* parece implicar un lapso de tiempo entre la terminación de aquella y la redacción de éste. Finalmente, los aspectos mencionados en b) se explican con cualquiera de estos dos supuestos: o que la primera parte del *Parménides* se escribió antes que el *Teeteto,* y la segunda después, o que el *Teeteto* simplemente enuncia un principio que Platón ya había aplicado en la segunda parte del *Parménides*.

---

[17] *Teeteto* 210 d 3, *Sof.* 216 a 1, *Pol.* 257 a 1

7. Acerca del problema de las fechas relativas del *Timeo* y del *Filebo,* la opinión de los estudiosos está dividida bastante equitativamente. Nada han hecho las pruebas lingüísticas para resolver el problema, y el conjunto de los demás argumentos propuestos por cada punto de vista no tiene mucha fuerza. Sin embargo hay un razonamiento que apunta clara, aunque no decisivamente, en una dirección. La derivación de los números ideales del Uno y de lo «grande y pequeño», de la que tanto nos informa Aristóteles y que, sin duda, corresponde al último periodo de Platón, se ajusta mucho más al «límite» y lo «ilimitado» (o lo «mayor y menor») del *Filebo* que a cualquier cosa del *Timeo.* Me parece que esto nos decide a considerar el *Filebo* posterior al otro[18].

Los datos precisos acerca del momento de redacción de cada diálogo en particular son muy escasos. El *Menéxeno,* una oración fúnebre sobre los muertos en la batalla, no pudo escribirse antes del 390, y lo más verosímil es que se haya escrito después de la paz de Antálcidas, en el 386. El *Banquete* hace referencia a un suceso del año 385 ó 384[19]; el *Teeteto*[20] a uno del año 369; las *Leyes*[21] a uno del año 356, aproximadamente. La habilidad e ingenio de los estudiosos han descubierto muchas pruebas que sugieren límites de datación para éste o aquél diálogo, pero ninguna de esas conjeturas se aproxima a la certeza.

Hay dos requisitos generales que ha de tener presentes cualquiera que trate de determinar el orden de los diálogos. Primero, la composición de cada una de las obras largas, la *República* y las *Leyes,* debió ocupar un periodo de algunos años, durante los cuales pudo haber escrito tam-

---

[18] El *Filebo* es colocado después del *Timeo* también por Baeumker. *Probl. d. Materie in d. gr. Philos.* 114, 197; por Bury en su edición del *Filebo,* LXXX; por L. A. Post en *Trans. of the American Philological Assn.* LX (1929), 12; por C. Ritter en su último libro *The Esence of Plato's Philosophy,* 27; por Robin, *La Place de la Physique dans la Philos. de Platon,* 10 n. 2,; por Taylor, *A Comm. on Plato's Timaeus,* 9 n.; y por Wilamowitz, *Platon,* I, 628.

[19] 193 a 3

[20] 142 a 6

[21] 638 b 1

bién alguno de los diálogos más cortos. Segundo, se sabe que Platón era un asiduo corrector de sus obras[22]. Sus retoques, que sugieren una fecha reciente, bien pudo hacerlos mucho después de la sustancia principal del diálogo en que se realizaron.

Ante estas dificultades, el orden de los diálogos que puede proponerse, por fuerza, ha de ser muy provisional. Hechas estas salvedades, doy, en calidad de probable, la siguiente ordenación de los diálogos más tempranos que conciernen a la teoría de las Ideas, y también de las obras más recientes.

Nacimiento de Platón, 429-427
Cármides
Laques
Eutifrón
Hipias Mayor
Menón

Primera visita a Sicilia, 389-388
Crátilo (?)
Banquete, 385 ó más tarde
Fedón
República
Fedro
Parménides
Teeteto, 369 ó más tarde

Segunda visita a Sicilia, 367-366
Sofista
Político

Tercera visita a Sicilia, 361-360
Timeo
Critias
Filebo
Carta VII, 353-352
Leyes

Muerte de Platón, 348-347.

---

22 Dion. Halic. *Comp.* págs. 208-9

II. Los comienzos de la teoría

Entre los diálogos tempranos, hay cuatro cuyo principal objeto es discutir las definiciones de determinadas cosas. El *Cármides* pregunta: ¿Qué es la templanza?; el *Laques*, ¿qué es el valor?; el *Eutifrón*, ¿qué es la piedad?; el *Hipias Mayor*, ¿qué es la belleza? En esa misma pregunta ya está latente el germen de la teoría de las Ideas, ya que preguntar eso es sobrentender que hay una cosa representada por una palabra como «templanza», y que es diferente de cualquiera de las muchas personas o acciones que puedan llamarse correctamente templadas.

En el *Cármides* Platón no se interesa tanto, como en los otros tres diálogos, por el aspecto más transcendental de la determinación de una virtud concreta. Esto es una razón, aunque no decisiva por sí misma, para considerar ese diálogo el más temprano de los cuatro.

Los gérmenes de la teoría de las Ideas resultan más claros en el *Laques*. En este diálogo[1], después de enumerar diversas circunstancias en las que puede manifestarse el valor, Sócrates pregunta: «¿qué es lo que está en todas estas cosas y es lo mismo?», dando a entender, por tanto, que hay algo que *es* lo mismo. Sigue idéntico procedimiento en 192 a 1-b 3 con respecto a la rapidez. Aquí está en germen la teoría de que a todo nombre común le corresponde una entidad única, a la que se hace referencia en todos los usos

[1] 191 e 10

del nombre[2]. Pero en el *Laques,* y hasta mucho después de la redacción del *Laques,* el objetivo de Platón no es el estatuto metafísico de aquella entidad. Su objetivo es el que caracterizó al propio Sócrates: la respuesta a la pregunta concreta e inmediata: ¿qué es el valor? Si bien ese interés por el valor, tanto en Sócrates como en Platón, es doble. Quizá principalmente haya un interés práctico. Tanto Sócrates como Platón quieren saber qué es el valor, porque están interesados en hacer valientes a sus conciudadanos. Pero es asimismo característico de ambos que, a diferencia de los moralistas meramente prácticos, estén convencidos de que sólo mediante el *conocimiento* de lo que es esta virtud, pueden los hombres llegar a ser auténticamente virtuosos[3]. Así, a la finalidad práctica, se añadió una curiosidad intelectual, suscitada por dos factores: que numerosas cosas muy diferentes son ejemplos de valor[4] y que otras muchas cosas que tienen mucho en común con aquellas *no* son, a pesar de todo, ejemplos de valor[5]. Fue esta combinación de objetivos la que condujo a la doctrina metafísica de las Ideas. Cabe añadir que, aunque en el *Laques* y en otros diálogos tempranos, el asunto principal sean los términos éticos, ya advierte Platón, al hablar de la naturaleza común de la *rapidez,* que la relación entre lo universal y lo particular no se limita a los términos éticos.

Platón no discute las implicaciones que alberga una cuestión como «¿qué es el valor?», pero no es difícil ver cuáles son[6]. En primer lugar, implica que no sólo se da la palabra «valor», ni simplemente la palabra y el pensamiento del valor, sino que también existe una cosa real cuyo nombre es «valor». En segundo lugar, implica que es una cosa y no varias. Platón era consciente de que la significación de un nombre podía ser ambigua, aunque tal caso fuese más bien

---

[2] *Rep.* 596 a 6

[3] *Laq.* 190 b 3-c 2

[4] 190 e 7-191 e 8

[5] 192 b 9-193 d 10

[6] El significado y las implicaciones que tiene la cuestión «¿qué es X?» en Platón han sido bien discutidas por R. Robinson, en *Plato's Earlier Dialectic,* 51-62.

infrecuente. No advertía los diversos matices de significado que puede contener hasta la palabra más simple. En tercer lugar, implica que el valor es una cosa compleja susceptible de ser analizada en elementos. De no ser así, la cuestión «¿qué es el valor?» sería estúpida, ya que la única respuesta posible sería que el valor es el valor. Las respuestas que continuamente da a cuestiones de este estilo revelan que, en principio, Platón concebía —tal como hizo explícitamente Aristóteles—, que la definición era un análisis *per genus et differentiam*. Pero no hablará expresamente de esto hasta el *Sofista*.

Probablemente el *Eutifrón* sea el primer diálogo en el que aparecen las palabras ἰδέα y εἶδος, con el sentido especial platónico[7]. Los pasajes son estos: 5 d 1-5 «¿Es que lo pío en sí mismo no es una sola cosa en sí en toda acción, y por su parte lo impío no es todo lo contrario de lo pío, pero igual a sí mismo, y tiene un solo carácter (ἰδέα) conforme a la impiedad, todo lo que vaya a ser impío?» 6d 9-e6: «¿Te acuerdas de que yo no te incitaba a exponerme uno o dos de los muchos actos píos, sino el carácter (εἶδος) propio por el que todas las cosas pías son pías? En efecto, tú afirmabas que por un solo carácter (ἰδέα) las cosas impías son impías, y las cosas pías son pías... Expónme, pues, cuál es realmente ese carácter (ἰδέα), a fin de que, dirigiendo la vista a él y sirviéndome de él como medida, pueda yo decir que es pío un acto de esta clase que realices tú u otra persona, y si no es de esta clase, diga que no es pío».

Tanto εἶδος como ἰδέα derivan de ἰδεῖν, «ver», y el significado original de ambas palabras es «forma visible». En *Varia Socratica*[8] hizo Taylor un extenso estudio sobre esas palabras en la literatura griega anterior a Platón. Llegó a la conclusión de que el uso que de esos términos hace Platón, y algún otro autor, tiene su origen en el pitagorismo,

[7] Ross traduce casi siempre εἶδος e ἰδέα por «Form», Forma. En las traducciones castellanas, esos términos se traducen de modo diverso: idea, figura, clase... Para mayor claridad y cohesión, se pondrán esos términos griegos detrás de cada palabra castellana que los traduce.

[8] 178-267

para el que designaban un modelo o figura geométrica. La serie de citas que aduce Taylor fue supervisada por C. M. Gillespie, quien llegó a una conclusión diferente. Esta es la conclusión de Gillespie[9]:

«En tiempos de Sócrates, las palabras... tienen dos acepciones en el vocabulario científico. La primera es principalmente física, pero sin asociaciones matemáticas. Incluye muchos niveles de significación, que van desde el popular al técnico: la *forma* de un objeto corpóreo (en ocasiones designa al objeto corpóreo mismo, como nuestras palabras «forma» y «figura», pero siempre se distingue de σῶμα). A veces, la forma exterior visible o *figura.* A menudo, la forma interior, la estructura, naturaleza, φύσις, un concepto específicamente físico. Con frecuencia, el uso del término se extendió a la naturaleza de los objetos incorpóreos. Por ejemplo, en un tratado de retórica, en el que casi, si no totalmente, se llega a la noción metafísica de esencia, mediante una ligera trasposición. La segunda es semilógica, clasificatoria. Se usa especialmente en contextos como «hay cuatro formas o clases» de algo, sea una sustancia como lo «húmedo», o una enfermedad o cualquier otra cosa... En esta dirección evolutiva, la significación más reciente de *species* no será más que una mera fase consecutiva. Taylor ha demostrado que εἶδος tenía el sentido de «figura» o «modelo» geométrico. Pero no hay ninguna prueba de que este sentido fuera un factor determinante de las demás evoluciones. Más bien, parece que se trata de un desarrollo colateral.

Los dos usos que especifica Gillespie son desarrollos bastante lógicos del significado original. Teniendo en cuenta que la vista es nuestro sentido más informativo, no es extraño que palabras cuyo significado original fuera forma visible llegaran a significar naturaleza visible y, posteriormente, naturaleza en general, para terminar designando «una clase distinta por naturaleza de las demás».

H. C. Baldry ha sugerido[10] que el uso platónico de los términos εἶδος ἰδέα, es decir «el principio fundamental de

[9] *Class. Quart.* VI (1912), 179-203

[10] *Class. Quart.* XXXI (1937), 141-5

la metafísica de Platón», fue el resultado de la fusión de la enseñanza de Sócrates sobre los valores morales con la doctrina pitagórica acerca de los números-modelos. Si bien, no sabemos mucho sobre la historia del pitagorismo, ni sobre la datación de las sucesivas etapas de su desarrollo. Ignoramos si en tiempos de la juventud de Platón los pitagóricos llamaban a los números-modelos εἴδη o ἰδέαι. Asimismo ignoramos si Platón había visitado Italia antes del 389 ó 388 a. C., pero sí estamos bastante seguros de que los primeros diálogos en los que aparece la teoría ideal fueron escritos antes de esa fecha. Aunque Aristóteles diga que Platón asignó a las Ideas el mismo tipo de función que los pitagóricos asignaron a los números [11] y que, posteriormente, identificó las Ideas con los números [12], no insinúa, sin embargo, que los números-modelos tuvieran alguna influencia en el *inicio* de la teoría ideal. Ciertamente, nada hay en los diálogos tempranos que sugiera esto. Más bien parece que fueron las investigaciones socráticas sobre «qué es la virtud», «qué es el valor», etc., las que influyeron para que Platón admitiera la existencia de universales que constituían una clase especial de entidades, a las que denominó εἶδος o ἰδέα. Respecto a estos términos, la originalidad de Platón no está en que los use —ya se usaban en el griego ordinario con el sentido de «cualidad» o «característica»—, sino en el status que atribuyó a las cosas que designaban.

Para el uso platónico de esas palabras, tenemos un estudio exhaustivo en *Neue Untersuchungen* [13] de Ritter. Este autor distingue [14] seis sentidos:

1. La apariencia externa
2. La constitución o condición
3. «La característica que determina el concepto»
4. El concepto mismo
5. El *genus* o *species*
6. La realidad objetiva que subyace a nuestro concepto.

---

[11] *Met.* 987 b 9-13
[12] 1078 b 9-12
[13] 228-326
[14] *Ibíd.* 322

Para que podamos juzgar el valor de las distinciones que hace entre los sentidos 2., 3., 4. y 6., examinaremos algunos ejemplos típicos. Ritter considera que en algunos pasajes no es fácil determinar en cuál de esos sentidos se usa. Por eso, escojo algunos pasajes a los que les aplica, sin vacilación, un significado u otro.

Sentido 2., *Menón* 72 d 7: «¿Te parece que una es la salud del hombre y otra la de la mujer? ¿O es en todos los casos de la misma forma (εἶδος), siempre que sea salud, ya esté en el hombre, ya en cualquier ser?».

Sentido 3., *Menón* 72 c 6 «Pues así ocurre también con las virtudes: aunque, también son muchas y de diversas clases, en todo caso una única y misma forma (εἶδος) tienen todas, gracias a la cual son virtudes, y que es lo que está bien que tenga en cuenta, al contestar a quien se lo haya pedido, quien explica lo que es la virtud».

Sentido 4., *Fedón* 104 e 1: «Luego nunca llegará al tres la idea (ἰδέα) de par».

Sentido 6., *Fedón* 102 a 11: «Según creo, una vez que se pusieron de acuerdo con él en esto, y se convino en que cada una de las ideas (εἴδη) era algo y que, por participar en estas, las demás cosas reciben de ellas su nombre».

Si examinamos no sólo estos pasajes, sino también su contexto, nos convenceremos de que, en todos los casos, Platón designa una y la misma cosa. En ninguno habla de conceptos o del «contenido de los conceptos», sino de algo que considera perfectamente objetivo, que existe por derecho propio y no porque pensemos en él. El intento de Ritter, al distinguir cuatro sentidos, es producto del conceptualismo del siglo XIX que distaba mucho del realismo ingenuo de Platón.

Respecto al uso que hace Platón de ambas palabras, εἶδος e ἰδέα, podemos decir: primero, tienen no pocas veces el significado original de «forma visible»; segundo, las usa en los diversos sentidos no técnicos que también encontramos en escritores anteriores; tercero, tienen el sentido técnico de «Idea» y «clase».

εἶδος tiene frecuentemente el significado de «clase» en el *Fedón* y en los diálogos posteriores, con excepción del *Parménides*. Raras veces usa la palabra ἰδέα —la más gráfica

de las dos— en ese sentido y la prefiere para los pasajes más coloristas e imaginativos. Además de esas palabras, Platón empleará también οὐσία y φύσις para referirse a una Idea, así como γένος (en el *Sofista)* y ἑνάς y μονάς (en el *Filebo)*.

En el *Hipias Mayor* 286 c 5 se nos da una interesante indicación de lo que influyó en Platón para que se interesara por las definiciones: «Recientemente, Hipias, alguien me llevó a una situación apurada en una conversación, al censurar yo unas cosas por feas y alabar otras por bellas, haciéndome esta pregunta de un modo insolente: "¿De dónde sabes tú, Sócrates, qué cosas son bellas y qué otras son feas? Vamos, ¿podrías tú decir qué es lo bello?"»

Lo que llevó a Platón a interesarse por la definición fue, a tenor de esa indicación, el convencimiento de que nadie puede aplicar correctamente una palabra, a menos que disponga de una noción general sobre su significado. Con ello, no señala sólo, como dice a menudo, los casos de respuesta inválida al problema de la definición, ya que no podemos estar seguros de discernir los casos válidos si antes no conocemos la definición. Lo que señala, en realidad, es que el conocimiento de la connotación debe preceder al conocimiento de la denotación. «Explícame, adecuadamente, —le dice Sócrates a Hipias—, qué es lo bello en sí mismo (αὐτό τὸ καλόν)»[15]. La pregunta encierra una cierta ambigüedad, de la que Platón, quizá, no fue consciente. Puede significar: «¿Cuál es la característica que designa la palabra "bello"?»; también: «¿cuál es la característica o conjunto de características que, además de la belleza, ha de tener una cosa para ser bella?» Si bien la expresión lo «bello en sí» apunta a la primera interpretación. La cual viene apoyada, también, por un pasaje del *Cármides*[16], en el que Sócrates hace una cuestión equivalente sobre el autocontrol o sensatez: «hemos sido derrotados en toda la línea y no podemos encontrar sobre qué cosa se apoyó el legislador que estableció nombre de sensatez». Lo que desea saber Sócrates no es, entonces, la relación que hay entre la belleza y sus

---

[15] 286 d 8
[16] 175 b 3

condiciones, sino de qué naturaleza es la característica que significa la palabra «belleza».

El pasaje citado de *Hipias Mayor* proporciona uno de los primeros ejemplos de la expresión ἀὐτὸ τό, que llegó a ser uno de los estereotipos para mencionar una Idea. La expresión se repite en otras páginas del diálogo[17]. Asimismo aparece εἶδος en 289 d 4 y en 298 b 4.

En este periodo la relación entre la Idea y lo particular es considerada simplemente como la que se da entre lo universal y lo particular. No se tiene en cuenta todavía que lo particular es un malogrado ejemplo de la Idea. La Idea de belleza es, «lo idéntico que hace ser bellos los placeres de la vista y el oído, algo común que se encuentra en uno y otro conjuntamente y en cada uno de los dos separadamente»[18]. Con esto se da a entender que las cosas individuales no son siempre, ni en todas las relaciones, ejemplos de los mismos universales así en algunas relaciones el oro no aparecerá más bello que la madera de higuera[19]. Pero nada se dice aquí de que ningún particular sea nunca un auténtico ejemplo de una Idea, ni que la Idea sea un modelo o límite más bien que un universal, ni que la relación de lo individual con ella sea de imitación y no de participación.

Hay un pasaje de *Hipias Mayor*[20] que parece evidenciar una fase de desarrollo de la teoría de las Ideas superior a la del *Laques* o *Eutifrón*. En la búsqueda de una respuesta a la pregunta de «¿qué es lo bello?», Sócrates sugiere que es lo agradable captado por el oído o la vista, y agrega que la palabra «bello» es aplicable tanto a ambas formas de lo agradable, como a cada una por separado. Sócrates le replica que hay muchas excepciones, por ejemplo, el término «uno» sólo es aplicable a una cosa cada vez y no a dos a la vez, mientras que «dos» es aplicable a ambas cosas a la vez y no a cada una. Además cada cosa es impar y no par, mientras que ambas a la vez son pares y no impares. El pasaje es interesante en dos sentidos: primero prefigura el pro-

---

17 288 a 9, 289 c 3, 292 c 9; *Prot.* 360 e 8 quizá sea anterior.
18 300 a 9-b 1
19 291 c 7
20 300 d 5-302 b 3

blema suscitado en el *Parménides* acerca de si es la totalidad de cada Idea o sólo una parte la poseída por sus respectivos individuos. Segundo, revela un prístino interés por las Ideas de número, que absorbieron el último periodo de la vida de Platón.

En el *Menón* hay muchas referencias a las Ideas mediante las denominaciones de οὐσία o εἶδος. En este diálogo todavía se insiste en la inmanencia de las Ideas en los particulares: «Todas las virtudes *tienen* una única y misma forma (εἶδος)»[21]. Hay una frase en esta obra que pudo ser el origen del término aristotélico καθόλου y de nuestro término «universal». La frase es: «diciéndome, en general (κατὰ ὅλου), qué es la virtud»[22]. Lo ausente del *Menón* sorprende más que lo presente, por ejemplo, que no se haga ninguna conexión entre las Ideas y la doctrina de la anámnesis. No sólo no hay ninguna referencia, implícita o explícita, a las Ideas cuando trata de la anámnesis[23], sino que además el método por el que el joven esclavo descubre que un cuadrado tiene doble superficie que otro, es un método puramente empírico. Admitirá que un cuadrado hecho sobre la diagonal de otro tiene un área dos veces mayor que este, no porque haya captado una relación entre universales, sino por mera comprobación visual. Caso equivalente es el de ciertos triángulos cuyas áreas respectivas son iguales a la mitad de un cuadrado dado y que forman entre sí la figura de un cuadrado, que no lo admite porque así deba ser, sino por mero testimonio de la vista. Tendremos que esperar al *Fedón* para que se establezca la relación entre las Ideas y la anámnesis. En el *Menón* la teoría de las Ideas no da un paso más que en los diálogos anteriores.

El *Crátilo* desempeña un importante papel en el desarrollo de la metafísica platónica. En este diálogo es donde más explícitamente se opone al subjetivismo completo. Insiste en que «las cosas poseen un ser propio consistente. No tienen relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imagina-

21 72 c 7; cfr. 74 a 9
22 77 a 6
23 81 a 5-86 b 5

ción, sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza»[24]. Pero a pesar de que aquí figure la palabra οὐσία y de que en otra página del diálogo se diga que la Idea es el ser (οὐσία) de sus particulares, erraríamos, quizá, si pensamos que se hacen referencias distintas a la teoría de las Ideas. Por οὐσία de una cosa parece que Platón entiende aquí su naturaleza real e íntegra, en cuanto opuesta a la naturaleza que le puede adscribir la opinión humana. Pero Platón nunca pensó que ninguna Idea fuera la naturaleza *íntegra* de ninguno de sus ejemplos. Una acción particular justa, por ejemplo, posee algo que la distingue de otras acciones justas, y ese algo tiene que ser distinto de la Idea de justicia. Hay otras referencias a las Ideas[25], pero nada nuevo aportan, si no es para marcar una neta oposición a la doctrina de Heráclito sobre el flujo universal. Como dice Aristóteles[26], Platón acepta la doctrina de Heráclito en relación con las cosas sensibles, pero advierte que hay cosas *no* sujetas al flujo.

Hay una página del *Crátilo*[27] que nos puede parecer un avance en cuanto a la trascendencia de las Ideas. Dice Sócrates: «¿En qué se fija el carpintero para fabricar la lanzadera? ¿No será en lo que es tal como para tejer por naturaleza?... Si se le rompe la lanzadera mientras la fabrica, ¿volverá a fabricar otra fijándose en la que está rota o en aquella forma conforme a la cual ya fabricaba la que rompió?». Y continúa describiendo qué es exactamente una lanzadera o la Forma de la lanzadera. Podría parecer que se alude a una Forma de lanzadera que se puede contemplar y que existe antes de su incorporación en una lanzadera particular. Efectivamente, no podría haber *invención* de la lanzadera si lo que mirara el fabricante al hacerla fuera necesariamente un universal abstraído de las lanzaderas particulares. Aunque *parece* que Platón está pensando en una Forma de lanzadera que existe por derecho propio, antes de su incorporación en materiales particulares, no le ads-

---

24 386 d 8-e 4
25 389 d 6-7, e 3, 439 c 8
26 *Met.* 987 a 32-b 1
27 389 a 6-c 1

cribe, sin embargo, una existencia transcendente. De hecho, continúa hablando de lo que hace un carpintero experto para incorporar la Forma en materiales particulares[28]. Su concepción de que una Idea nunca está perfectamente ejemplificada sino tan sólo imitada, pertenece a una fase ulterior de su pensamiento. La interpretación de que la Forma existe con anterioridad a su incorporación, quizá no sea la única posible. Decir que el carpintero contempla la Forma no significa necesariamente que la Forma sea preexistente, como al decir que aspiramos a un fin no pensamos que ese fin exista ya.

El pasaje del *Crátilo* que más atañe a nuestro propósito se encuentra al final del diálogo[29]. Según Aristóteles, con el que primero se relacionó filosóficamente Platón fue con el heracliteo Crátilo. De esa relación conservó la creencia de que todas las cosas sensibles están en constante flujo. Por influencia de Sócrates llegaría a pensar que, siendo mudables, las cosas sensibles no debían ser el objeto del conocimiento, sino algo distinto de ellas. Y es esto lo que encontramos en el *Crátilo*[30]:

> No es a partir de los nombres, sino que hay que conocer y buscar los seres en sí mismos más que a partir de los nombres... ¿diremos que hay algo bello y bueno en sí, y lo mismo con cada uno de los seres, o no?... Consideremos, entonces, la cosa en sí. No si hay un rostro hermoso o algo por el estilo..., sino si vamos a sostener que lo bello en sí es siempre tal cual es... ¿Cómo, entonces, podría tener alguna existencia aquello que nunca se mantiene igual? Pues si un momento se mantiene igual, es evidente que, durante ese tiempo, no cambia en absoluto. Y si siempre se mantiene igual y es lo mismo, ¿cómo podría ello cambiar o moverse, si no abandona su propia forma?... Pero es más, tampoco podría ser conocido por nadie. Pues en el mismo instante en que se acercara quien va a conocerlo, se convertiría en otra cosa distinta, de forma que no podría conocerse qué cosa es o cómo es. Ninguna clase de conocimiento, en verdad, conoce cuando su objeto no es de ninguna

---

28 389 c 3-6; cfr. 390 b 1-2
29 439 b 4-440 c 1
30 *Met.* 987 a 32-b 7

manera... Pero es razonable sostener que ni siquiera existe el conocimiento, Crátilo, si todas las cosas cambian y nada permanece. Pues si esto mismo, el conocimiento, no dejara de ser conocimiento, permanecería siempre y sería conocimiento. Pero si, incluso, la forma misma de conocimiento cambia, simultáneamente cambiaría a otra forma de conocimiento y ya no sería conocimiento. Si siempre está cambiando, no podría haber siempre conocimiento y, conforme a este razonamiento, no habría ni sujeto, ni hay objeto de conocimiento; si existe lo bello, lo bueno y cada uno de los seres, es evidente, para mí, que lo que ahora decimos nosotros no se parece en absoluto al flujo ni al movimiento.

Es esta la primera vez que aparece, de modo claro, el argumento que parte de la existencia del conocimiento para llegar a la existencia de objetos no sensibles e inmutables. A este lo llama Aristóteles[31] el argumento «desde las ciencias», así como al que aparece en diálogos anteriores lo denomina el argumento del «uno sobre muchos».

Donde primero aparece una declaración nítida de la trascendencia es en un pasaje del *Banquete*[32].

El que hasta aquí ha sido educado en las cuestiones amorosas... adquirirá de repente la visión de algo que por naturaleza es admirablemente bello, aquello precisamente... que en primer lugar existe siempre, no nace ni muere, no crece ni decrece; que en segundo lugar no es bello por un lado y feo por el otro, ni tampoco unas veces bello y otras no, ni bello en un respecto y feo en el otro, ni aquí bello y allí feo, de modo que sea para unos bello y para otros feo. Tampoco se mostrará a él la belleza, pongo el caso, como un rostro, unas manos, ni ninguna otra cosa de las que participa el cuerpo, ni como un razonamiento, ni como un conocimiento, no como algo que exista en otro ser, por ejemplo, en un viviente, en la tierra, en el cielo o en otro cualquiera, sino la propia belleza en sí que siempre es consigo misma específicamente única αὐτὸ καθ'αὑτὸ μεθ'αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν), en tanto que todas las cosas participan de ella en modo tal, que aunque nazcan y mueran las demás,

[31] *Ibíd.* 990 b 11-14
[32] 210 e 2-211 b 5

no aumenta ella en nada, ni disminuye, ni padece nada en absoluto.

Ciertamente tenemos aquí un rotundo aserto de la transcendencia de la Idea de belleza, pero hemos de recordar que no son palabras de Platón ni de Sócrates. Se atribuyen a Diotima, la sabia mujer de Mantinea, y ciertamente su estilo es más profético que filosófico. Si tradujéramos ese lenguaje al filosófico, la afirmación se reduciría a esto: la Idea de belleza no tiene una existencia separada, pero sí es diferente de todas sus incorporaciones. Su eternidad y pureza contrasta con la transitoriedad e imperfección de sus incorporaciones.

Al margen de este pasaje anterior, todos los diálogos tempranos consideran que las Ideas son inmanentes a las cosas particulares. Están «presentes» en ellas; son colocadas «en ellas» por el artesano; nacen «en ellas»; son «comunes» a ellas. A su vez, los particulares las «poseen» o «participan» de ellas.

III. El Fedón

En el *Fedón* las Ideas tienen un papel mucho más extenso que en cualquier diálogo anterior. Están casi omnipresentes en él; pero su inserción está siempre subordinada a la prueba de la inmortalidad, por lo que apenas aporta nada nuevo acerca de su naturaleza propia. El primer pasaje en el que se mencionan[1] las Ideas sólo nos dice que no llegan a conocerse a través de los sentidos, sino mediante el puro pensamiento (αὐτῇ καθ'αὑτην εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ). Sin embargo, posteriormente Platón describirá, con mayor precisión que hasta entonces, el proceso por el que llegan a conocerse las Ideas. Hemos visto que en el *Menón* la teoría de la anámnesis no está conectada con el conocimiento de las Ideas; en el *Fedón*, sí. Platón advierte[2] que un recuerdo «se produce a partir de cosas semejantes, o cosas diferentes», i. e. que puede haber una asociación o por semejanza (por ejemplo al ver un retrato de Simias, recordamos a Simias)[3] o por contigüidad (así, viendo una lira, recordamos la suya)[4]. En el primer caso, notamos además si la cosa percibida resulta en algún aspecto, incompleta en relación a la que nos recuerda[5]. Por eso mantenemos que existe la igualdad en sí, y sabemos

[1] 65 d 4-66 a 8
[2] 74 a 2
[3] 73 e 9
[4] 73 d 5-10
[5] 74 a 5-7

qué es. Conocimiento al que hemos accedido al ver trozos iguales de madera, piedras, etc.[6]. Estas son muy diferentes de la igualdad en sí, como lo prueba el que los mismos palos o piedras, a veces, le parezcan iguales a una persona y no a otra. Sin embargo, los «iguales en sí» nunca parecen desiguales, ni la igualdad desigualdad[7]. Los ejemplos particulares perfectos de una Idea se distinguen aquí de los ejemplos sensibles imperfectos y de la Idea en sí. Esto es importante por ser la primera vez que aparece la creencia en las entidades matemáticas, como algo intermedio entre las Ideas y los particulares sensibles[8]. Pero, aunque Platón distinga entre los particulares perfectos y la Idea, no destaca esta distinción, por no desempeñar ningún papel en el argumento.

De este modo, la aceptación de las Ideas se incluye en el apartado de la asociación por semejanza y en una subforma de aquella en la que la semejanza es muy imperfecta. Un pensador moderno quizá diga que la idea de igualdad se nos suscita mediante la experiencia de la *desigualdad*. Estamos acostumbrados a que los instrumentos de precisión nos revelen desigualdades que no capta nuestra vista y, asimismo, aceptamos fácilmente no haber visto nunca dos cuerpos físicos exactamente iguales. Pero aunque estemos en lo cierto al decir que no hay dos cuerpos físicos con dimensiones exactamente iguales, esto no nos permite atribuir la idea de igualdad a la experiencia de los desiguales. Por otra parte, sería más correcto denominar experiencia de iguales aparentes que de desiguales, a la que tenemos habitualmente de objetos cuyas diferencias de tamaño no podemos *detectar*. Con todo, una experiencia de iguales aparentes y una experiencia de desiguales aparentes parece que tienen idéntica capacidad de suscitarnos la noción de igualdad.

En cualquier caso, Platón ciertamente no dice que sea la experiencia de los desiguales la que sugiera la noción de igualdad. Todo el pasaje hace referencia a la experiencia de

[6] 74 b 4-7
[7] 74 b 7-c 6
[8] La creencia atribuida a Platón por Aristóteles en *Metaf.*987 b 14-18

los iguales, si bien destacando sus imperfecciones. El aspecto por el que los encuentra imperfectos es que «parecen en ocasiones iguales a unos y a otros no» (74 b 7-9), aludiendo quizá a los efectos de la perspectiva. De ser así, habría una cierta incongruencia en su pensamiento. En el *Protágoras* y en el *Crátilo* declaró que las cosas corpóreas tienen su naturaleza propia, que puede ser diferente de lo que nos parece. De ahí se sigue que cosas que parecen desiguales a alguna persona puedan, sin embargo, ser iguales y, por tanto, perfectos ejemplos de igualdad. Pero Platón no repara en la incongruencia y habla, en todo el pasaje, como si las cosas sensibles no hicieran más que aproximarse a la igualdad. Este es el primer lugar (al margen del místico del *Banquete)* en el que se destaca este aspecto de las Ideas: no como universales manifestados en los particulares, sino como ideales, modelos o límites a los que las cosas individuales sólo se aproximan, (ἐκείνου ὀρέγεται τοῦ ὅ ἐστιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ 'ενδεέστερά ἐστιν 75 b 1; cfr. βούλεται 74 d 9, προθυμεῖται 75 b 7). Por primera vez considera la relación de las cosas sensibles con las Ideas más como una imitación (μίμησις) que como una participación (μέθεξις), aunque contenga una dosis de participación, ya que se habla, en todo momento, de las cosas sensibles como iguales, y no como desiguales[9].

Son interesantes cuatro pasajes del *Fedón* en tanto que revelan muy claramente: primero, la consecución de una teoría generalizada de las Ideas y, segundo, la naturaleza de los miembros típicos de ese mundo de Ideas —75 c 10-d 3, 76 d 7-9, 78 d 3-7, 100 b 3-7. En ellos hace referencia a «todas aquellas cosas que sellamos con el rótulo de lo que es en sí» (αὐτὸ ὁ ἔστι)[10], y define la doctrina como aquella que «repetimos una y otra vez»[11]. Los ejemplos que repite son: la belleza ideal, la bondad, la justicia, la piedad, la igualdad, el tamaño. En los primeros diálogos ha hecho referencias incidentales a la Idea de rapidez, a la Idea de la

[9] En 100 c 3-6, d 6 los particulares se representan participando de las Ideas; en 100 d 5, la Idea se representa presente en ellos.

[10] 75 d 1-2

[11] 76 d 8

lanzadera y a la Idea de nombre[12], pero las dos primeras eran aducidas sólo como ilustraciones ocasionales y la tercera sólo en función de una teoría especial del lenguaje. Cuando Platón desea referirse a las Ideas típicas, menciona valores morales o estéticos, categorías matemáticas o relaciones tales como tamaño o igualdad. Los valores y entidades matemáticas merecen su principal interés: los valores, a lo largo de su vida y las entidades matemáticas adquirirán una importancia creciente con el paso del tiempo, hasta que al fin (como dice, al menos, Aristóteles) la teoría de las Ideas se convierta en una teoría de los números. Las Ideas de sustancias (tales como «animal en sí») no se mencionan en el *Fedón,* y no son en ninguna parte importantes excepto en el *Timeo.* Si bien estaban implicadas en la teoría, ya que ésta consistía en que hay una Idea que corresponde a cada nombre común[13].

Para Platón, no llegamos a conocer las Ideas despreciando los sentidos y dedicándonos a la pura contemplación, sino usando los sentidos y descubriendo lo que nos sugieren. Son nuestros sentidos los que suscitan la idea de que todos los sensibles aparentemente iguales aspiran a lo que es igual, y que les falta[14]. Al hablar de esto, Platón describe con mucha exactitud la cooperación entre sentido y razón en nuestra marcha hacia el conocimiento. Ahora bien, las cosas sensibles nos pueden sugerir las Ideas sólo porque conocimos éstas en una existencia anterior[15]. ¿Cómo las conocimos en aquel momento? Si el conocimiento de las Ideas también hubiera sido suscitado en esa preexistencia por las cosas sensibles, esa preexistencia no nos aclararía en absoluto el proceso para llegar a conocerlas. Efectivamente, tan poco inteligible resulta un conocimiento actual de las Ideas que requiera el concurso de las cosas sensibles como un conocimiento previo que también exija ese concurso, por más que sea condición del primero. Por tanto, en el supuesto de que haya que explicar un recuerdo

---

[12] *Laques* 192 a 1, *Crát.* 389 b 5, 390 a 5
[13] *Rep.* 596 a 6
[14] 75 a 5-b 2
[15] 76 d 7-e 7

que se ofrece él mismo como explicación, el conocimiento preexistente de las Ideas no cabe sino que sea directo e inmediato. Y así imagina Platón que las hemos conocido en una vida anterior. Así pues, la doctrina de la anámnesis implica la existencia separada de las Ideas, no incorporadas imperfectamente en cosas sensibles, sino con una existencia completamente separada. Este pasaje del *Fedón* es la primera manifestación clara de su creencia en tal existencia separada. A partir de este momento adoptará el término semejanza, aunque conserve el de participación, para expresar la relación de las cosas sensibles con las Ideas.

Sería un error decir que Platón ha hecho, en este o en cualquier otro periodo de su vida, una división definitiva del universo en Ideas y cosas sensibles. En primer lugar está la incidental referencia a los «iguales en sí»[16] —una alusión a las entidades matemáticas, que no son ni Ideas ni cosas sensibles. Tal alusión prepara el terreno para la doctrina de los «intermedios», aunque lo más probable es que Platón no cayera en la cuenta todavía de su significación. Además admite otro tipo de entidades, que no son ni Ideas ni cosas sensibles. En una sección del diálogo[17] representa el alma como afín a las Ideas por su inmutabilidad, aunque no sugiera en ninguna parte que las almas sean Ideas.

El siguiente pasaje que reclama nuestra atención es aquel (95 e 7-102 a 2) en el que Sócrates relata su proceso filosófico. La primera parte de la relación no es muy clara, pero lo importante es lo siguiente: Sócrates se ocupó en su juventud de los problemas físicos y fisiológicos, que estaban en boga a mediados del siglo V. La confusión de las teorías opuestas sólo produjo en él perplejidad respecto a un problema que rebasaba el alcance de las teorías. Está claro, por ejemplo, que un hombre crece por la comida y la bebida. Los especialistas se han ocupado de los pormenores del proceso de crecimiento, pero han suscitado en su mente una cuestión previa: cómo una cosa pequeña puede convertirse en grande y, en general, cómo una cosa que está caracterizada de una manera puede llegar a estarlo de otra.

---

16 74 c 1
17 79 b 1-80 b 6

En especial, se quedó perplejo ante el problema de los números. «Me resisto a admitir siquiera que, cuando se ha añadido una unidad a una unidad, sea la unidad a la que se ha añadido la otra la que se ha convertido en dos [18], o que sea la unidad añadida, o bien que sean la agregada y aquella a la que se le agregó la otra las que se conviertan en dos por adición de la una a la otra» (96 e 6-97 a 1). Además no alcanzaba a ver cómo podía decirse, en verdad, que la adición de uno a uno hace dos y la división de uno hace dos, siendo que la causa de la dualidad había de ser única (97 a 5-b 3).

La famosa sentencia de Anaxágoras de que la mente era el ordenador y la causa de todo, le pareció que iluminaría su oscuridad. «Pensé que, si eso era así, la mente ordenadora ordenaría y colocaría todas y cada una de las cosas allí donde mejor estuvieran. Así, pues si alguno quería encontrar la causa de cada cosa... debía encontrar sobre ello esto: cómo es mejor para ella ser, padecer o realizar lo que fuere». Pero, en realidad, la teleología de Anaxágoras no resultó más iluminadora que el materialismo de los otros presocráticos. Pues, al llegar a los pormenores, daba unas explicaciones tan materialistas como cualquier otro. Así, señalaba las condiciones materiales como si fueran las causas del ser de las cosas, cuando en realidad no son más que la condición *sine qua non* para que actúe la verdadera causa (98 b 8-99 c 6).

Anaxágoras fracasó no por demasiado teleológico, sino por no serlo suficientemente, lo que no impidió que Sócrates siguiera conservando la esperanza de una explicación teleológica del mundo. No vio, sin embargo, el modo directo de dar con ella, por eso recurrió a un segundo modo (δεύτερος πλοῦς, 99 d 1) de investigar la causa de las cosas. Originalmente, el δεύτερος πλοῦς era el uso de los remos cuando no había viento. La expresión sugiere, como observa Burnet, no un método necesariamente menos efectivo, sino más lento y laborioso. Según Sócrates, las investigaciones anteriores fracasaron por intentar descubrir la ex-

[18] La duplicación que hace Wyttenbach de ἢ τὸ προστεθὲν en 96 e 9 es totalmente innecesaria.

plicación del ser de las cosas directamente, a través de los sentidos. Por ello, corrieron la suerte de aquellos que tratan de mirar directamente al sol en un eclipse, en lugar de mirar su reflejo en el agua (99 d 5-e 4). La comparación, empero, es inadecuada, pues no tiene su método por menos directo que el de los físicos (99 e 6-100 a 3). Llámese directo o indirecto, su método consiste en estudiar la verdad de las cosas ἐν λόγοις, es decir, consiste en tomar en cada caso el λόγος más sólido y tener por verdadero lo que concuerda con él y rechazar lo que discrepa (100 a 3-7).

Λόγοι no significa, aquí, definiciones, pues estas no se utilizan en el ejemplo; tampoco conceptos o universales, aunque sí se utilicen, ni argumentos. Que Platón hable de «acuerdo» y que con la frase «el más sólido λόγος» se refiera a la proposición de que las Ideas existen, muestra que λόγοι significa afirmaciones o proposiciones. No es muy justo Sócrates con sus predecesores cuando dice que el método de estos es el estudio de las cosas ἐν ἔργοις y el suyo ἐν λόγοις. Tales predecesores no se limitaron a hacer uso de los sentidos y anotar lo que estos informaban. También tuvieron sus λόγοι o ὑποθέσεις, concepciones generales sugeridas por las informaciones de los sentidos, y de las que dedujeron consecuencias, tal como hizo Sócrates con su propio λόγος. Lo cierto, más bien, es que el tipo de λόγος que tomaron como punto de partida, les vino sugerido por observaciones particulares, así el λόγος de Tales de que todas las cosas son agua. Por el contrario, Sócrates toma como punto de partida algo suscitado por una reflexión mucho más general. Su «λόγος más sólido» no resulta «nada nuevo» (100 b 1), sino que es la manida tesis (ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα, *ibíd.* 4) repetida en uno y otro diálogo: «que hay algo que es bello en sí y de por sí, bueno, grande y que igualmente existen las demás realidades de esta índole». Esta es la clase de causas que él ha estudiado, a diferencia tanto de las causas materiales y eficientes que estudió la mayoría de los presocráticos, como de la causa final, que admitió Anaxágoras, pero no puso en práctica.

El tratamiento adecuado de un λόγος o ὑπόθεσις comprende (o mejor, puede comprender en determinadas circunstancias) tres fases: 1) La primera es admitir lo que

concuerda con él (100 a 3-7) —o sea, las consecuencias que de él se derivan— y rechazar lo que discrepa. (Este componente del método resulta impreciso. Si el «acuerdo» consiste en admitir la proposición B porque se admite la proposición A, entonces «acuerdo» significa consecuencia lógica. Ahora bien, si, por su parte, el «desacuerdo» consiste en justificar el rechazo de la proposición C, entonces «desacuerdo» no significa no-consecuencia, sino incompatibilidad.) La admisión ha de ser, en cualquier caso, provisional, ya que: 2) puede suceder que se sigan conclusiones contradictorias de la hipótesis (101 d 5), en cuyo caso la hipótesis debe ser abandonada. Algunos críticos han puesto en duda si tal contradicción puede aparecer, pero está claro que Platón así lo creía. Sólo hay un caso (a) en el que puede aparecer la contradicción: si A es una proposición compleja que incluye dos proposiciones incompatibles. Hay otro caso (b) en el que *parece* que ocurre: si B está implicada en A y C, y una proposición D, incompatible con B, está implicada en A y E. En el caso (a) A es, por supuesto, falsa, pero no lo es en el caso (b). No se sabe con certeza si Platón tuvo en cuenta todos estos casos. Más bien habla como si de una proposición simple pudieran derivarse consecuencias contradictorias. En tercer lugar: 3) si la hipótesis no resulta evidente por sí sola, has de comprobar las hipótesis de las que aquella se seguiría, hasta dar con una que sea suficiente (ἱκανός), es decir, que te satisfaga a ti y a tu oponente. En todo esto has de cuidarte de no confundir los diferentes pasos de la investigación[19].

El tercer componente del método se recomienda y usa también en el *Menón*[20]. Consiste en probar la verdad de la proposición A mediante una proposición más fácil de verificar, de la que se siga la verdad de A. En el *Menón,* Sócrates toma un ejemplo de las matemáticas, que resulta ser el método apropiado para descubrir la prueba de los teoremas.

---

[19] 101 d 3-e 3. Una buena y exhaustiva discusión del tratamiento de las hipótesis en el *Fedón* se encuentra en R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic,* 128-50

[20] 86 e 1-87 c 3

Los pasos segundo y tercero no aparecen en la propia hipótesis de Sócrates en el *Fedón*. Cebes[21] los acepta sin discusión y nadie repara en si de ellos se derivan consecuencias contradictorias. La única conclusión que saca Sócrates es que el alma es inmortal[22].

El relato que hace Platón de la biografía intelectual de Sócrates (probablemente pensó que refería la suya propia) es, en definitiva, éste: primero, trató de explicar las realidades del universo, tal como hacían los antecesores, mediante causas materiales como la sustancia fría o la sustancia caliente, el aire o el fuego[23]. Al no quedar satisfecho, buscó la explicación en una causa final, el bien, y en una causa eficiente, la mente, que hace que el bien se produzca[24]. Como también en esto fracasó, recurrió (cosa que ya había hecho, por otras razones, en diálogos anteriores) a las causas formales, las Ideas, para dar cuenta del ser de las cosas.

En la declaración que hace aquí Platón de la teoría de las Ideas, utiliza importantes términos concernientes a la relación entre la Idea y los particulares. Vista desde la Idea, a la relación la denomina presencia (παρουσία)[25] y vista desde los particulares, participación (κοινωνία, μετάσχεσις, μετάληψις)[26]. Si bien Sócrates añade que no hace hincapié en ningún nombre especial para la relación, sino en el hecho de que por razón de las Ideas los particulares son lo que son: «es por la belleza por lo que todas las cosas bellas son bellas»[27]. Sócrates criticaba las teorías en curso sobre la causalidad porque la causa aducida no era coextensiva del efecto. Decir que la adición de dos unidades es la causa del número 2 ha de ser un error, ya que el 2 puede producirse igualmente por la división de 1[28]. La causa que se alegaba en este caso era demasiado restringida. Ahora indicará que

[21] 100 c 1
[22] 100 b 7-9
[23] 96 b 2-4
[24] 97 b 8-d 3
[25] 100 d 5
[26] 100 d 6. 101 c 5, 102 b 2
[27] 100 d 7
[28] 97 a 5-b 3

las teorías en curso sobre la causalidad son excesivamente amplias. No puede decirse que A sea más alto que B por —esto es, por razón de— una cabeza, pues A puede igualmente ser más bajo que C por una cabeza. Por tanto una cabeza es causa tanto de que A sea mayor como de que sea menor[29]. La única y auténtica explicación es que A es mayor que B a causa de la grandeza, y menor que C a causa de la pequeñez. Sólo las causas formales son coextensivas de sus efectos.

Después de decir que la misma cosa particular puede participar de Ideas opuestas, Sócrates puntualiza que una Idea no sólo no puede ser caracterizada por una Idea opuesta: «la grandeza que hay en nosotros jamás acepta lo pequeño»[30]. Habrá de hacer una de estas dos cosas: o ceder el terreno ante la aproximación de su contraria, o aniquilarse en el caso de que su contraria consiga entrar. Lo que no puede hacer la grandeza es admitir la pequeñez y resultar distinta de lo que era.

A primera vista, no se concilia bien el énfasis que puso anteriormente en la separación de las Ideas con lo que dice aquí sobre la presencia de la Idea en las cosas particulares. Si bien, tal conciliación es posible si tenemos en cuenta la distinción que establece Platón entre la semejanza en sí y la semejanza en nosotros[31]. Entonces, veremos que su teoría no sólo comprende la Idea y la cosa particular, sino también la cualidad de la cosa particular. Lo que está presente en la cosa particular no es la Idea, sino, más exactamente, una copia imperfecta de la Idea. Por otra parte, la expresión «los iguales en sí»[32] nos revela que, para Platón, había ejemplos perfectos de algunas Ideas. Por consiguiente, el esquema completo es:

Ideas	imperfectamente imitadas por	Cualidades
ejemplificadas en		ejemplificadas en
Números y figuras	imperfectamente imitados por	cosas sensibles

[29] 100 e 8-101 b 2
[30] 102 d 7
[31] 102 d 5-8; cfr. 103 b 5 y *Parm.* 130 b 1-4
[32] 74 c 1

No queda muy claro lo que Platón quiere decir mediante las dos alternativas —ceder el terreno o ser aniquilada. La frase se repite (103 a 1, d 8-11, 104 c 1, 106 a 3-10), lo que quiere decir que son auténticas alternativas y no dos modos de decir lo mismo. Taylor[33] sostiene que el derretimiento de la nieve expuesta al calor es un ejemplo de aniquilación, mientras que el nacimiento del cuarto hijo, al hacer que la clase «hijos de Fulano» deje de ser impar, es un ejemplo de retirada: «puesto que "imparidad" no es, como alta o baja temperatura, un carácter que se pueda destruir». Difícilmente puede ser esta la interpretación correcta. Por una parte, ni la frialdad en general, ni la imparidad en general pudieron ser caracterizadas de destructibles por Platón, ya que ambas son Ideas. Por otra parte, *podría* decir que la impar-numeridad de un familia particular deja de ser cuando nace un cuarto hijo, del mismo modo que la frialdad de un trozo de nieve desaparece cuando la nieve se derrite. De hecho, dice expresamente que es «destrucción» la que se presenta en el caso de un número impar al que se le aproxima la paridad (esto es, al que se le añade una unidad). La distinción quizá pueda exponerse así: si hay un nombre N que representa «una sustancia S caracterizada por una cualidad Q», entonces no puede ocurrir que mientras la cosa conserve la cualidad Q reciba también la cualidad contraria Q'. Lo que ocurre a veces es que la sustancia S toma la cualidad contraria Q'. En tal caso, la cosa llamada W (que representa a S" calificada por Q") se aniquila y nace una nueva cosa, cuyo nombre será distinto de N (por ej. «agua» en lugar de «nieve»). Pero en el caso de que la cualidad Q sea indestructibilidad, la cosa llamada N (o sea, una determinada sustancia unida a la indestructibilidad) no puede abandonar el atributo, debido a la naturaleza *especial* de este, y, por tanto, no puede ser aniquilada, sino que se retira en buen orden (σῶς καὶ ἄτηκτος, 106 a 5. La metáfora es, como apunta Taylor, militar). Platón cree que es precisamente esto lo que le pasa al alma: al ser el principio mismo de la vida (105 c 9-11) es incapaz de asumir el atributo de destructibilidad (106 b 1-4).

---

[33] P. M. W. 205-6

La recíproca repulsión de las Ideas contrarias es totalmente compatible con lo expuesto antes en el diálogo: que las cosas nacen a partir de sus contrarios. Una cosa contraria (ἐναντίον πρᾶγμα) puede surgir de su contraria. Es decir, algo caracterizado por una cualidad puede llegar a ser caracterizado por la cualidad contraria. Ahora bien, una cualidad no puede convertirse en su contraria (103 a 4-c 2). Quizá en este pasaje esté el origen de la doctrina aristotélica de que: cambio es siempre el cambio de una materia persistente que pasa de ser caracterizada por uno de los dos contrarios a serlo por el otro. La distinción que hace Platón entre τὰ ἐναντία y τὰ ἐναντία πράγματα (o τά ἔχοντα τὰ ἐναντία) es equivalente a la de Aristóteles, con otras palabras.

Sócrates expone a continuación un importante avance de la teoría ideal. La nieve no es idéntica a la frialdad, sin embargo, mientras la nieve sea nieve y la frialdad frialdad, no pueden llegar a ser calientes (o calor; Platón no hace una distinción clara entre ambas cosas). No sólo una Forma es eternamente digna de su nombre, también hay *cosas* que tienen tal o cual Forma mientras existen (103 e 2-5). Lo «impar» es siempre impar, pero también el número 3, 5, etc. son siempre impares. Es decir, hay cosas que pueden pasar de un estado a su contrario, mientras que otras, tan ligadas están a un estado o cualidad, que no pueden recibir su contrario, en tanto sigan siendo ellas mismas. Dicho de otro modo, algunas Formas obligan a su receptor no sólo a tenerlas a ellas, sino también a la Forma de un determinado contrario[34]. Un grupo ocupado por la Forma de tres será tanto impar como grupo de tres. Si en un sentido la Forma de tres es la que ejerce esa exigencia (104 d 1-3), también puede decirse que la ejerce la Forma de impar (*ibíd.* 9-12). Este principio se repite de este modo: «Si una Forma introduce una de las dos Formas contrarias en cualquier cosa en que entra, ésta nunca recibe la contraria de esa Forma» (105 a 1-5).

Este descubrimiento le permite a Platón dar una nueva

[34] Si en 104 d 3 leemos, con Stallbaum ἐναντίου ἀεί τινος o «de un contrario a algo» si leemos, con Robin, ἐναντίου τῷ ἀεί τινος.

respuesta a una vieja pregunta. A la pregunta: «¿qué ha de estar presente en una cosa para que se ponga caliente?», la «vieja, segura y estúpida respuesta» (105 b 6-c 1) era «el calor». Ahora puede decir con igual seguridad y más perspicacia «el fuego». A la pregunta «¿qué ha de estar presente en un cuerpo para que se ponga enfermo?», no contestará ahora «enfermedad», sino «fiebre». A la pregunta «¿qué ha de estar presente en un número para que sea impar?», no dirá ahora «imparidad», sino «unidad».

Aunque se gane algo con la nueva respuesta, algo también se pierde. La nueva respuesta no corre el riesgo de ser tautológica, como la vieja, pero, al propio tiempo, pierde la universalidad de ésta. Ciertamente la fiebre pondrá enfermo a cualquier cuerpo en el que esté presente, pero también otras cosas lo ponen. Una clase que no tenga más que un miembro es, en verdad, impar, pero también lo son otras clases. La nueva respuesta no contesta realmente a la vieja pregunta de cuál es la causa *necesaria* y suficiente de que A se caracterice respecto a B. No basta con designar una especie de B, sino que es preciso señalar algo coextensivo de B y tal que lo incluya. La nueva respuesta responde en realidad a una nueva pregunta, a saber: cuál es la forma *especial* de B presente en un A particular caracterizado respecto a B; qué Idea específica introduce en A la Idea genérica B, por la que A está caracterizada.

El interés de este pasaje reside en que Platón se percata, parece que por primera vez, de que hay pares de Ideas que se relacionan como el género y la especie. Lo cual viene a ser un preludio del posterior problema de la διαίρεσις y de la discusión de la κοινωνία ειδῶν del *Sofista.* Sin embargo, el asunto tiene ahora un alcance restringido. Se limitará a admitir tan sólo pares de Ideas que se relacionan como género y especie, pero no series. Su propósito inmediato es mostrar que la Idea de alma conlleva la Idea de vitalidad y excluye la de mortalidad. Al mismo tiempo el pasaje representa un gran avance lógico. En su forma más primitiva y simple, la teoría de las Ideas explicita el descubrimiento de que todo juicio empírico, de la forma «A es B» o «A es un B», incluye un universal como predicado. En la nueva forma, la teoría tiene también en cuenta que hay jui-

cios no empíricos, del tipo «A es necesariamente B» o «A incluye necesariamente a B», en los que ambos términos son universales.

Junto a esto, el pasaje tiene también un gran interés histórico. En él está, probablemente, el origen del descubrimiento del silogismo por parte de Aristóteles[35]. En la teoría aristotélica, sólo a la primera figura del silogismo se le concede validez por derecho propio. En esa figura el término mayor, el medio y el menor son, respectivamente, la propiedad, el carácter genérico y la especie. Exactamente esto es lo que encontramos en el *Fedón*. La presencia de la ignidad en una clase de cosas introduce el calor en ella y excluye la frialdad. Esto puede efectivamente resolverse en dos silogismos, primero en Barbara: «el calor pertenece a lo que es ígneo; la ignidad pertenece a tal o cual clase; por consiguiente, el calor pertenece a esta clase». Segundo, en Celarent: «la frialdad no pertenece a lo que es ígneo; la ignidad pertenece a tal o cual clase; por consiguiente, la frialdad no pertenece a esa clase». Dos coincidencias vienen a demostrar que hay verdadera conexión entre el *Fedón* y la teoría del silogismo. Primera, Platón usa con frecuencia el verbo παρεῖναι para denotar la presencia de una Idea en los particulares y Aristóteles utiliza a veces el mismo vocablo para calificar la relación entre el término mayor y el medio o entre el medio y el menor[36]. Segunda, Platón emplea ἐπιφέρειν para referirse a la introducción de la propiedad por el carácter genérico[37]. Con idéntico propósito utiliza Aristóteles συνεπιφέρειν en la teoría del silogismo[38].

Debemos pasar ahora a la cuestión de si la teoría ideal, tal como aparece en el *Fedón* y en los diálogos anteriores, asigna a las Ideas una existencia «separada». Las notas que se dan sobre la naturaleza de las Ideas aportan escasas pruebas en favor de tal creencia. Lo que sí se recalca es la diferencia entre Ideas y particulares, y la presencia de aque-

---

35 Shorey ya destacó esto mismo en *Class. Philology*, XIX (1924), 1-19.
36 *An. Pr.* 52 b 7
37 104 e 10, 105 a 3, 4, d 10
38 *An. Pr.* 52 b 7

llas en éstos. En ningún diálogo de este periodo se sugiere tan claramente la existencia trascendente de las Ideas, como en el *Banquete*[39]. En el discurso de Diotima se atribuye a la Forma de belleza una existencia aparte de su incorporación en cualquier cosa bella. Pero esas no son palabras de Sócrates, sino de la sabia mujer Diotima. Y así, cuando en el *Fedón*[40] se hace referencia a lo mismo, desaparecen los elementos más trascendentes y sólo se asignan a la Forma la identidad consigo misma (μονοειδές) y la inmutabilidad. Lo mismo podría haber dicho cualquiera que creyera en universales objetivos, independientemente de que les asignara o no una existencia al margen de los particulares.

Pasemos ahora a la aprehensión de las Formas. Dos son las características de esa aprehensión en esta vida: las Ideas sólo se nos sugieren a través de los particulares; esa sugerencia presupone un conocimiento anterior de ellas. Si consideramos ambas afirmaciones, llegaremos a la conclusión de que la teoría de la anámnesis implica lógicamente la creencia en las Formas trascendentes.

Es un error desechar por marginal la teoría de la anámnesis, tal como hace Ritter[41]. Sócrates dice expresamente que corren parejas la existencia de las Ideas y la preexistencia del alma (76 d 7-77 a 5). Nos quedan, pues, dos alternativas: o Platón (aceptando que las palabras de Sócrates representan el sentir de Platón) no cayó en la cuenta de que la doctrina de la anámnesis —si hay que concederle alguna utilidad— implicaba un conocimiento anterior y directo de las Ideas incorpóreas, o no vio esta implicación y la aceptó deliberadamente. Es imposible decidir con certeza entre estas dos alternativas. Con todo, la constante afirmación de Aristóteles de que Platón creyó en Ideas «separadas» corrobora la segunda alternativa. Y, en verdad, es difícil de imaginar que Aristóteles, después de diecinueve años en la escuela de Platón, estuviera mal informado sobre un asunto tan importante.

---

39 210 e 2-211 b 5

40 78 d 5

41 P. L. S. L. I, 584-6

Recapitulando todo lo averiguado hasta ahora, acerca de la doctrina de las Ideas de Platón, cabe decir lo siguiente: originalmente la doctrina consistía en creer que existen universales implicados por la existencia de individuos que poseen cualidades. La forma habitual de expresar la relación de los universales con los particulares es: «presencia» de los universales en los particulares y «participación» de los particulares en los universales. Si bien, en el *Banquete* y, con más nitidez, en el *Fedón,* entra en juego otro elemento en la teoría. Se habla de que los particulares se quedan cortos ante las Ideas, no sólo por ser particulares y no universales, sino por no ser auténticos ejemplos de las Ideas, por no ser más que ejemplos aproximados de ellas. El término imitación empieza a deslizarse poco a poco sin que, por ello, desplace al otro o se ajuste con él. Además, en el *Fedón* empiezan a explorarse algunas de las relaciones entre las Ideas. Las Ideas en las que, principalmente, piensa Platón son de dos tipos: 1) las Ideas de bondad (y de las diversas virtudes) y de belleza, y 2) Ideas matemáticas tales como igualdad, imparidad, paridad, dualidad, trinidad, etc. Estos son los dos grupos de Ideas cuya existencia tiene por segura Sócrates, en el *Parménides*[42]. Cuando saca a colación otras Ideas (i. e. la de lanzadera en el *Crátilo)* sólo lo hace a título de ilustración de la universalidad de la teoría ideal, y no porque a Platón le interesen estas Ideas particulares. Lo que no quiere decir que no creyera en tales Ideas. Están implicadas —así como las Ideas morales, estéticas y matemáticas— en la convicción de que para todo conjunto de individuos denominados mediante un nombre común, debe haber una Idea.

---

[42] 130 b 1-10

IV. La República y el Fedro

Los primeros libros de la *República* apenas ilustran la teoría de las Ideas. No obstante, hay un pasaje del libro V (476 a 4-7) que sí ha sido objeto de muchas discusiones: «Y lo mismo podría decirse de lo justo y lo injusto, y de lo bueno y lo malo y de todas las Ideas (εἴδη): que cada cual es algo distinto, pero que, por su mezcla con las acciones, con los cuerpos y entre ellas mismas, (τῇ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ), se muestra cada una con multitud de apariencias». Hasta llegar al *Sofista,* nunca dedica Platón tanta extensión como aquí al tema de la participación de una Idea en otra. Sin embargo, este pasaje ha sido tildado de anacrónico y se ha corregido ἀλλήλων por ἄλλῃ ἄλλων o ἄλλ'ἄλλων. Si bien, ya vimos en el *Fedón* que la Idea de tres, en grupos particulares de tres, comporta la Idea de imparidad, y esto sólo es posible porque participa de esa misma Idea. Así pues, la noción de la participación de una Idea en otra no es algo nuevo para Platón.

El pasaje siguiente representa un paso adelante en la evolución de la teoría de las Ideas. En él correlaciona tres clases de objetos —lo que es, lo que no es y lo que está entre el ser y el no ser— con tres estados del entendimiento: el conocimiento, la ignorancia y la opinión.

El pasaje comienza (476 a 9) haciendo una distinción entre dos clases de personas. Una es la clase de los filósofos, que se define por admitir la existencia tanto de las Ideas como de las cosas sensibles, y distingue unas de otras (476

c 9-d 3). La otra es la clase de personas aficionadas a las audiciones y espectáculos, que no admiten la existencia de las Ideas (476 c 2-7). El estado mental de la primera clase se llama conocimiento; el de la segunda, opinión. Platón continúa hablando de ambos estados mentales y de sus objetos. Empieza por decir que el objeto del conocimiento es completamente real, el correspondiente a la ignorancia es irreal, e infiere que el objeto de la opinión ha de estar «entre el ser y el no ser». A los espectáculos y audiciones, identificados como objetos de la opinión, se les adscribe la condición de semirrealidad.

Platón muestra su perspicacia al establecer una estricta distinción entre el conocimiento y la opinión. El conocimiento comprende certeza subjetiva e infalibilidad; la opinión comprende lo opuesto a ambas. Mucho menos convincente resulta cuando presenta lo real como objeto del conocimiento y lo que está entre al ser y el no ser como objeto de la opinión. Tampoco es más convincente el argumento adicional que apoya esa determinación del objeto de la opinión. Algunos de los ejemplos que aduce lo son de cosas definidas con términos puramente relativos: doble y mitad, grande y pequeño, ligero y pesado. Que una cosa A sea grande comparada con B y pequeña comparada con C, no demuestra que A sea real. Grande y pequeño, aunque parezcan un par de predicados contrarios que condenan a sus poseedores a la irrealidad, no son sino predicados incompletos, cuyos significados son «más grande que ciertas cosas», «más pequeño que ciertas cosas». Entre los predicados completos no hay ninguna oposición.

Los demás ejemplos no son de este tipo. «Bello» no significa «más bello que», ni «feo» «más feo que». Estos son auténticos contrarios y no comparativos encubiertos. ¿Cómo puede declarar Platón que las cosas particulares son a la vez bellas y feas, o los actos justos e injustos, o píos e impíos a la vez? Quizá esté pensando en lo que ha manifestado repetidas veces en los primeros diálogos: que, aunque dos acciones sean del mismo tipo, una será justa y la otra injusta, según las circunstancias sean normales o anormales. Así será justo devolverle a un hombre lo que le pertenece, pero será injusto devolverle la espada a un

hombre que intenta matar a otro o a sí mismo. Si bien, esto no prueba que los actos individuales tengan atributos contradictorios. Platón ciertamente no dice que una acción concreta realizada en una situación concreta sea a la vez justa e injusta. Todo lo cual prueba que no es verdadera la generalización: «todos los actos que consistan en devolver a un hombre lo que es suyo son justos».

Platón, sin embargo, está satisfecho con su argumento y establece la decisiva conclusión de que ninguno de los particulares es plenamente real, y que sólo las formas lo son[1]. Relegación en que no sólo están incluidos los particulares sensibles, ya que una acción justa o injusta debe ser, o al menos incluir, una actividad mental, no sensible. En los primeros diálogos Platón considera, generalmente, a los particulares como reales, y precisamente parte del supuesto de su realidad para sostener la de las Formas. Pero de ahora en adelante —hasta el *Sofista* donde dará con un método mejor— incurrirá en un falso y peligroso desprecio de todos los particulares, en beneficio de las Formas.

Siguen tres pasajes interrelacionados en los que la teoría de las Ideas recibe una nueva elaboración: 1) el pasaje sobre el sol y la Idea del bien (504 e 7-509 c 4); 2) el pasaje sobre la línea dividida (509 c 5-511 e 5); 3) el símil de la caverna (514 a 1-518 b 5)[2]. Hemos de tener mucho cuidado de no introducir en el estudio de estos pasajes aportaciones procedentes de otros —y sobre todo de posteriores— diálogos. Estamos estudiando el *desarrollo* del pensamiento de Platón, y en consecuencia tenemos que intentar descubrir en qué pensaba cuando escribía estos pasajes.

---

[1] 479 b 9-e 9

[2] Estos pasajes, concretamente el de la línea y la caverna, han merecido mucha atención, en especial por parte de los estudiosos ingleses. Podemos mencionar los siguientes: H. Sidgwick, *J. of Philol.* II (1869), 96-103; H. Jackson, *ibíd.* X (1882), 132-50; J. Cook Wilson, *Class. Rev.* XVIII (1904), 257-60; J. L. Stocks, *Class. Qu.* XV (1921), 73-88; A. S. Ferguson, *ibíd.* 131-52, XVI (1922), 15-28, XXVIII (1934), 190-210; H. J. Paton, *Ar. Soc. Proc.* XXII (1922), 69-104; F. M. Cornford, *Mind,* XLI (1932), 37-52, 173-90; N. R. Murphy, *Class. Qu.,* XXVI (1931), 93-102, XXVIII (1934), 211-13; R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic,* 151-213; H. W. B. Joseph, *Knowledge and the Good in Plato's Republic,* 13-60.

Ciertamente otros diálogos pueden ayudarnos a elegir entre dos interpretaciones opuestas e igualmente compatibles con lo que así se dice. Lo que no pueden hacer las menciones de otros diálogos es apoyar, de dos interpretaciones, la menos probable de acuerdo con las palabras del texto, y tampoco traer a colación aspectos de la teoría que corresponden a etapas posteriores a la *República.*

A. Platón hace la introducción al primer pasaje señalando que las definiciones de virtudes —dadas anteriormente— por medio de tres elementos del alma eran accesorias, ya «que para conocer con la mayor exactitud estas cualidades había que dar un largo rodeo»[3]. Sólo se puede conocer perfectamente la justicia y las demás virtudes a la luz de «algo más grande que ellas» (504 d 4). Este «más sublime objeto de conocimiento es la Idea (ἰδέα) del bien, que es la que, asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas» (505 a 2-4). Las mayores posesiones no benefician al hombre a menos que posea el bien, y cualquier conocimiento en nada le beneficia a menos que conozca el bien. La superioridad del bien sobre las demás cosas se evidencia por esta comprobación: mucha gente elige lo que le parece justo y bueno, aunque no lo sea, pero a nadie le satisface lo que parece bueno. Toda alma persigue lo que *es* bueno, y por ello hace lo que hace, barruntando que hay tal clase de cosas, aun cuando no pueda decir qué son. Ningún hombre podrá conocer adecuadamente, ni ser un buen guardián de casos concretos de justicia o de belleza, a menos que sepa en qué sentido son buenos.

Platón ha destacado en favor del bien su supremacía en un aspecto concreto, en cuanto objeto del deseo. Los hombres pueden desear cosas que no son buenas, pero sólo porque creen que lo son. El objeto más profundo de su deseo es lo que *es* bueno.

Es cierto que la supremacía de la bondad sobre las demás virtudes no se reduce a ese aspecto, pero las demás facetas de su naturaleza serán descubiertas mediante un método indirecto. Intentará esclarecer la Idea del bien estudiando, en primer lugar, sus descendientes (506 e 3). Pri-

[3] 504 b 1

meramente equipara, por una parte, los particulares y lo que se ve y, por otra, las Ideas y lo que se conoce. Aquí, vista representa los sentidos en general. Con todo, Platón destaca un aspecto por el que la vista se distingue: para que la visión pueda darse, no basta un objeto coloreado y un ojo capaz de ver, hace falta también que una luz se proyecte sobre el objeto y ninguna mejor que la luz del sol. Así como el ojo ve con más claridad cuando su objeto está bañado por la luz solar, también el entendimiento capta más nítidamente su objeto a la luz de la Idea del bien. Esto es lo que «proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce» (508 e 1-3). Pero ni la luz ni la vista son el sol, como tampoco la verdad o el conocimiento son el bien. El bien merece mayor dignidad que aquéllos.

Después de declarar que la Idea del bien es la fuente del conocimiento y de la cognoscibilidad, el principio explicativo del mundo de las Ideas, pasa Platón a presentarla desde otro punto de vista, en cuanto origen del ser de ese mundo. Así como el sol «no sólo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el crecimiento y la alimentación»[4], «del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles, no sólo les adviene por obra del bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia»[5]. Ahora bien, el poder que tiene el sol de dar vida es completamente diferente de su función iluminadora, mientras que en el caso de la Idea del bien es idéntica función que sea origen del ser de las demás Ideas y que sea la fuente de nuestro conocimiento de ellas. Por tanto, explicar la existencia de las demás Ideas en relación con la Idea del bien es correcto sólo si ésta es realmente el fundamento de su ser.

Para entender, aunque sea confusamente, qué quiere decir Platón, hemos de tener en cuenta, en primer lugar, que las funciones asignadas a la Idea del bien tienen relación con el mundo de las Ideas, no con el mundo sensible: el

---

[4] 509 b 2-4
[5] *Ibíd.* 6-8

bien desempeña respecto a las Ideas el mismo papel que el sol desempeña respecto a las cosas sensibles. Al decir esto no está dando, al menos directamente, una visión teleológica del mundo de la naturaleza. Simplemente dice que las Ideas en sí existen y que son conocidas en virtud de su relación con la Idea del bien. ¿Cuál puede ser el sentido de tal concepción del mundo de los universales? De creer en un gobernante benévolo del universo o en un impulso de los objetos naturales hacia el bien, lo razonable es ofrecer una explicación teleológica de algunos o de todos los hechos naturales. Pero la explicación teleológica del mundo de las Ideas es de otro nivel. Las Ideas no son cosas mudables, modelables según la voluntad del gobernante. Son patrones a los que debe conformarse el gobernante del universo. Por otro lado, tampoco cabe concebir que las Ideas tengan un impulso hacia el bien (aunque un pasaje del *Sofista*[6], a menudo mal interpretado, les atribuya «movimiento»). Las cosas pueden tener un impulso, pero no los universales. Resulta, por tanto, difícil saber qué quiso decir Platón con que la Idea del bien da razón de la existencia y cognoscibilidad del mundo de las Ideas. Y no se nos aclara ésto porque diga más adelante que ha de relacionarse el «primer principio no hipotético» con la Idea del bien. La diferencia que hay entre ambas frases es que «la Idea del bien» designa un universal y la otra designa más bien una proposición en la que, presuntamente, la Idea del bien es un término.

Examinemos, en primer lugar, la relación entre la Idea del bien y las demás Ideas *éticas*. Lo que pretende transmitir Platón es, probablemente, que la esencia de cada una de las virtudes consiste en una relación con el bien: que existen en virtud de esa relación y que podemos entender sus naturalezas a la luz de ella. Muestras de esta concepción las hallamos en otros diálogos. En el *Laques* nos ha dicho que el conocimiento del bien y el mal es la esencia de diversas virtudes (199 d 4-e 1). En el *Hipias Mayor,* que pretendemos la φρόνησις y las demás cualidades buenas

---

[6] 248 a 4-249 d 5

porque su producto y descendiente, el bien, es digno de búsqueda (297 b 2-7). En el *Fedro* define la templanza como el dejarse guiar por el deseo de lo mejor (237 d 6-e 3). Creemos que en estos textos concebía la esencia de las virtudes como una determinada relación con la Idea del bien.

El pasaje introductorio ya mencionado demuestra que esto forma parte de la concepción de Platón. Piensa en la posibilidad de definir las virtudes no refiriéndolas a las partes del alma, sino a la precisa relación que mantiene cada una con el *summum bonum* de la vida humana. Cabe suponer que así como pensaba que la sabiduría era, esencialmente, el conocimiento del bien[7], concebía el valor, la templanza y la justicia como búsquedas del bien, a pesar de las tentaciones de miedo, indulgencia consigo mismo y codicia. Las Ideas de las virtudes le deben, entonces, el ser y la inteligibilidad a la Idea del bien, la cual está, con respecto a aquellas «por encima de la esencia en dignidad y poder»[8].

Pero, Platón le asigna a la Idea del bien, o sea a la bondad o excelencia, una importancia que excede la meramente ética. La califica como «lo que proporciona la verdad a los objetos de conocimiento y la facultad de conocer al que conoce»[9]. En este punto nuestra interpretación no puede pasar de la conjetura.

Para Platón la ἀρετή, la cualidad correspondiente al adjetivo «bueno», no se limita a la bondad humana, pues todas las cosas del mundo tienen su propia excelencia característica. En el *Gorgias*[10] habla de la bondad del cuerpo, y de la bondad «de cada cosa, sea utensilio, cuerpo, alma o también cualquier animal». Pensamiento que destaca sobre todo en la *República*. En ella[11] habla de la bondad de los perros y caballos, de los ojos, oídos y las demás cosas del cuerpo, de cada utensilio y animal. Es decir, asigna a todas las cosas del mundo sensible una excelencia ideal, que equi-

---

7 505 b 5-10
8 509 b 6-10
9 508 e 1-3
10 479 b 4, 504 c 9, 506 d 5
11 335 b 8-8, 353 b 2-12, 403 d 2-3, 518 d 9-10, 601 d 4-6

vale a lo que es el fin de la vida humana para los hombres. En estos pasajes no hace una mención directa de las Ideas, aunque en uno de ellos la noción de excelencia ideal se vincula con las Ideas. En el *Fedón*[12] se dice que las cosas, que se nos presentan a los sentidos como no completamente iguales, tienden o aspiran a la «igualdad en sí», a la Idea de igualdad. En este sesgo de su pensamiento —al que también pertenece la frecuente definición de la Idea como modelo y del particular como copia— considera las Ideas como tipos de excelencia, como especies (vale decir) de la gran Idea genérica de la excelencia en sí, que sólo son inteligibles a la luz de esa Idea.

Muchos intérpretes han dicho que en el sistema platónico se identifican Dios y la Idea del bien, interpretación en verdad insostenible. Frente a ella podemos tener en cuenta dos cosas: primera, para Platón cualquier Idea, y por consiguiente también la Idea del bien, es siempre un universal, una naturaleza. Por el contrario, dondequiera que habla de Dios denota un ser que tiene una naturaleza, un ser sumamente bueno, pero no que sea la bondad. Esto ya queda claro en la biografía intelectual de Sócrates del *Fedón.* Allí[13] la razón, o sea, la razón divina, se distingue nítidamente del bien al que contempla para gobernar el mundo. Y en la primera parte de la *República,* al sostener que a los ciudadanos del estado ideal se les debe enseñar que Dios es bueno (379 b 1), no quiere decir, indudablemente, que se les deba enseñar que la bondad es buena, sino que el gobernante del universo es bueno.

Segunda, en la parte metafísica de la *República* apenas aparece el concepto de Dios. Sólo mucho más tarde, en el *Sofista,* Platón declarará que la realidad completa pertenece no sólo a las Ideas inmutables, sino también a lo que vive y piensa. Y sólo en el *Timeo,* encontramos claramente expuestas las funciones del demiurgo y su relación con las Ideas. Habremos de esperar a las *Leyes* para ver que las Ideas son relegadas y que Dios ocupa el puesto central en el pensamiento platónico. Sin embargo, hay que notar que

[12] 75 a 11-b 8
[13] 97 b 8-c 6

incluso en este pasaje se da una anticipación del *Timeo,* al hablar del artífice (δημιουργός) de los sentidos (507 c 6)[14].

La teoría de que la Idea del bien se identifica con Dios está basada en gran parte en el pasaje del *Sofista* en el que, según se ha creído a menudo, Platón les asigna a las Ideas «movimiento, vida, alma y razón». Pero se verá más adelante[15] que no se trata más que de una mala interpretación (aunque muy natural) de este pasaje, cuya conclusión es que la realidad incluye lo que no cambia (las Ideas) y lo que cambia (el alma divina y humana). Quizá en ningún lugar se aproxima Platón tanto a una filosofía transcendental como al hablar de la Idea del bien. Los neoplatónicos basaron la interpretación de su doctrina principalmente en este pasaje. Es lógico preguntarse si intervino alguna influencia externa al escribirlo. Sabemos que Platón mantuvo una relación estrecha con Euclides[16], quien dirigía la escuela socrático-eleática de Mégara. Según Diógenes Laercio[17], Euclides «declaraba que el bien es uno, aunque se llame con muchos nombres: bien sabiduría, bien Dios, bien razón, etc. Suprimía las cosas opuestas al bien, diciendo que no existían». Burnet opina que lo que Platón dice de la Idea del bien fue un modo de secundar lo más posible a Euclides sin aceptar su monismo, opinión inverificable pero no improbable.

B. El pasaje de la línea dividida sigue al de la Idea del bien y el sol, surge de él y pretende completarlo[18]. En consecuencia, las clases de objetos correspondientes a las dos divisiones principales de la línea no se llaman la sensible y la inteligible, sino la visible y la inteligible. Además, los pormenores del pasaje sólo se atienen al sentido de la vista. «Sea como sea, ¿tienes ante ti esas dos especies, la visible y la inteligible? Toma, pues, una línea que esté cor-

---

14 Cfr. τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ (530 a 6)
15 Cfr. págs. 132-35 *infra.*
16 *Diog. Laert.* II, 106 III, 6 (8)
17 II. 106
18 509 c 5-d 6

tada en dos segmentos desiguales y vuelve a cortar cada uno de los segmentos»[19].

Si tenemos una línea dividida de esta forma

A D C E B

de modo que AC : CB = AD : DC = CE : EB = 1 : n,

entonces $CE = \frac{n}{n+1} \cdot CB$, y $CB = n \cdot AC, \therefore CE = \frac{n}{n+1} \cdot AC = DC$.

A veces se ha inferido que Platón quería deliberadamente dar a entender que las dos subsecciones intermedias eran iguales, lo que significaría que las cuatro subsecciones no representan cuatro clases de objetos en sucesión creciente de claridad y realidad. Si bien, aunque la igualdad entre DC y CE se deduzca de las razones prescritas, nunca se menciona. Además en el pasaje se dan claras indicaciones de que con las cuatro subsecciones se quieren representar cuatro divisiones del ser en orden creciente de «claridad» (509 d 9) o «verdad» (510 a 9). La igualdad de las subsecciones intermedias es una consecuencia, no intencionada y, quizá, inadvertida por Platón, de lo que desea destacar: que las subsecciones de cada división y las mismas divisiones representan objetos desiguales en la realidad. Si las matemáticas de la línea hubieran permitido que DC estuviera en la misma relación con CE que AC con CB, AD con DC y CE con EB, así lo hubiera hecho. Que tal cosa sea matemáticamente imposible prueba que la línea, siendo sólo un símbolo, no resulta adecuada para dar cuenta de todo lo que Platón pretende simbolizar.

---

[19] 509 d 4-8. Son varias las lecturas de d 6: ἄνισα ADM Proclo; ἄν, ἴσα F; ἴσα Ast: ἀν' ἴσα Stallbaum. Para nosotros lo correcto es ἄνισα. La diferencia de «claridad» entre las cosas simbolizadas sólo se podía expresar poniendo la desigualdad en el símbolo. Tanto Platón como otros autores utilizan a veces δίχα con la acepción de «en dos partes *iguales»;* si significara esto aquí, tendríamos que leer ἴσα (o ἀν' ἴσα) τμήματα u omitir ἄνισα τμήματα. Pero tanto en Platón (*Sof.* 221 e 2, 267 a 1; *Pol.* 261 b 4) como en otros autores δίχα puede significar simplemente «en dos»

Se dice que los segmentos AC y CB simbolizan el γένος y τόπος visibles y lo inteligible. La subsección AD simboliza εἰκόνες, i. e., «sombras, y en segundo lugar figuras que se forman en el agua, y en todo lo que es compacto, pulido y brillante, y a otras cosas semejantes» (510 a 1-3). La subsección DC simboliza «los animales que nos rodean, todas las plantas, y el género entero de las cosas fabricadas» (*ibíd.* 5-6). No es fácil saber a qué se refería con «otras cosas semejantes». ¿Que sugeriría inmediatamente al lector? No podrían ser los productos artísticos. Ciertamente, según dice Platón en otros lugares, los productos artísticos imitan las cosas reales, como las imágenes a sus originales. No obstante, no parece que un lector fuera a pensar inmediatamente en ellos, con los solos indicios que Platón le proporciona. Además, debemos recordar que los griegos habitualmente no establecían una distinción inequívoca entre productos artísticos y otras cosas manufacturadas. Para un griego corriente una estatua era una cosa manufacturada, por lo que habría de incluirse en la subsección *segunda*[20]. Debemos buscar algo verosímil que el lector pudiera considerar afín a las sombras y reflejos. Según esto, lo más probable es que con «otras cosas semejantes» haga referencia a los efectos de refracción y a otras ilusiones visuales[21].

La segunda subsección representa los objetos físicos en general. A las cosas de la primera subsección se las describe como semejantes a estos objetos, y que tienen con ellos la misma relación que las copias con los modelos (510 a 5, b 4). Y en relación con la verdad, se dice que las copias son al modelo lo que el objeto de la *opinión* es al objeto del *conocimiento* (510 a 8-10). Ninguno de los dos principales opuestos aquí contrastados se nombra del mismo modo que los dos objetos correlativos a las dos principales secciones de la línea. Allí se hablaba de τὸ νοητόν y τὸ ὁρατόν (509 d 1-4), aquí de τὸ γνωστόν y τὸ δοξαστόν. Esto resulta desconcertante a primera vista, pero es de fácil explicación. Platón no se está refiriendo a 509 d 4, sino a una oposi-

20 καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος, 510 a 6

21 Cfr. 602 c 4-d 4, que hace referencia a tales ilusiones.

ción ofrecida anteriormente[22] entre el objeto del conocimiento y el de la opinión. γνωστόν se usa como sinónimo de νοητόν. Por otra parte, aunque «opinable» dista mucho de ser sinónimo de «visible», mediante «objetos de visión» y «objetos de opinión» Platón designa el mundo de los particulares, opuesto al mundo de las Ideas. Por eso, en 510 a 8-10, Sócrates le pregunta a Glaucón si está de acuerdo en que una subsección de lo visible-opinable (a saber, las imágenes) dista tanto de la otra (sus originales) como el sistema entero de lo visible-opinable dista de lo conocible.

De las subsecciones de lo visible pasa Platón a las subsecciones de lo conocible. A lo que apunta en realidad no es a una diferencia de naturaleza entre dos clases de conocibles, sino a la diferencia, o mejor a las dos diferencias, de procedimiento entre dos modos de conocer. Una diferencia consiste en esto: para conocer las cosas de la tercera subsección, el entendimiento va de la hipótesis a la conclusión, mientras que, para las cosas de la cuarta, va de una hipótesis a un primer principio no hipotético.

En la frase «sirviéndose, como de imágenes, de aquellas cosas que antes eran imitadas»[23] —con la que nos dice que el contenido de la segunda subsección eran las imágenes de los de la tercera, así como los de la primera eran imágenes de los de la segunda— veo la prueba más evidente de que la igualdad de las dos secciones intermedias, deducible de las razones que Platón establece, no era pretendida. Si (de acuerdo con las razones que establece) Platón hubiera podido poner en la misma razón a DC con CE que ha puesto a AD con DC y a CE con EB, lo habría hecho. Lo visible y sus subsecciones no se presentan (como sostiene Ferguson) a título de *mera* ilustración, con el fin de destacar las relaciones entre las dos subsecciones de lo inteligible. Hay una continuidad entre las cuatro subsecciones del símbolo (la línea). En efecto, en la serie εἰκασία, πίστις, διάνοια, νόησις, cada término se considera de mayor importancia que el precedente. Este punto es fundamental para Platón,

---

[22] 477 a 9-b 9
[23] 510 b 4

quien lo menciona otras dos veces en 510 e 1-3 y en 511 a 6-8.

Por último, dos observaciones demuestran que Platón pensaba, desde un comienzo, que el tercer tipo de aprehensión tenía un valor intermedio entre el segundo y el cuarto (o sea, que a los dos tipos inferiores de aprehensión no los tenía por meras ilustraciones de los dos más elevados, sino que formaban una serie con ellos): en 511 d 4 la διάνοια, el tercer estado del entendimiento, es intermedio entre la δόξα (nombre que comprende los dos primeros tipos de aprehensión) y el νοῦς (el cuarto); y en el resumen de 533 d 5 se dice que la διάνοια es más clara que la opinión y más oscura que el conocimiento.

Para Platón, entre los cuatro estados mentales, no hay sólo una diferencia de grado, sino también de clase. En el pasaje de la caverna esta diferencia de clase se representa diciendo que al pasar los prisioneros de su primera situación a la segunda giran totalmente; y que en la última etapa pasan de la oscura cueva iluminada por el fuego a su antítesis, el aire superior iluminado por el sol. Pero, aunque haya una diferencia de naturaleza entre los cuatro estados, cada uno de ellos es más claro que el anterior, no sólo el segundo más que el primero y el cuarto más que el tercero. Hay continuidad entre lo simbolizado por la línea, del mismo modo que la hay en la línea misma, que tiene divisiones, pero no huecos ni cambios de dirección.

Los ejemplos de 510 c 1-511 a 1 revelan que, al describir la tercera subsección, Platón pensaba en las matemáticas. Al insistir en la necesidad de diagramas para estudiar la geometría, no se basa en supuestos a priori, sino en el estudio del método matemático. Está convencido de que la geometría no consiste en deducir, por pura lógica, las conclusiones a partir de proposiciones que se toman como punto de partida, sino en captar las implicaciones que contienen las figuras trazadas. El «cuadrado» dibujado no es más que mera imagen o aproximación de aquel sobre el que especula el geómetra. Sin embargo, este no podría ser capaz de deducir las propiedades del cuadrado auténtico, si no viera de qué modo se corresponden entre sí los elementos de un cuadrado visto o imaginado. Necesita una intuición de

las figuras espaciales, además de los axiomas, definiciones y postulados. Aristóteles refiere de igual forma el procedimiento geométrico. En *Met.* 1051 a 22 dice que el geómetra sólo hace sus descubrimientos «dividiendo las figuras». Tal era en efecto el procedimiento de los geómetras griegos. Al enunciado general del teorema que demostrar o el problema que resolver, le sigue siempre un enunciado particular: «sea ABC un triángulo» etc. La prueba se consigue con métodos tales como el de la división de un triángulo mediante la unión de un punto con el punto medio del lado opuesto o mediante la bisectriz de uno de los ángulos.

De esta forma Platón prefigura dos teorías que han sido adoptadas en tiempos modernos: la empírica de Mill[24], según la cual la geometría es una ciencia inductiva que razona a partir de la observación de las figuras sensibles y por aproximaciones llega a generalizaciones verdaderas sobre ellas; y la teoría racionalista o logicista, para la que la geometría sólo opera por puro razonamiento a partir de axiomas, definiciones y postulados sobre figuras geométricas perfectas, sin necesidad de intuición espacial. Sería muy interesante estudiar cuál de las tres teorías es la verdadera, pero ello requeriría una obra aparte y, además, ese tema corresponde a la epistemología más que a la metafísica. Parece claro, no obstante, que por el método que describen Platón y Aristóteles la geometría ha progresado realmente.

Sin duda, Platón incurre en un error al decir que el geómetra dibuja o modela necesariamente las figuras. No tiene en cuenta que a cualquiera que tenga una viva imaginación visual le bastan las figuras imaginarias. Pero esto no invalida su tesis general de que el geómetra adquiere su conocimiento utilizando figuras particulares. A fin de cuentas, tan particular es una figura imaginaria como una dibujada o vista.

Entiende que el método de la aritmética es, a este respecto, el mismo que el de la geometría (510 c 2). En los momentos iniciales de la enseñanza, las verdades aritméticas se aprenden sin duda por medio de grupos numerados concretos: grupos de bolas en un alambre, de puntos en el

[24] *System of Logic.* Bk. II, c. 6, § 1

papel, etc. Mas, pasada esa fase tan temprana, la aritmética y el álgebra operan sin esos requisitos. Utilizan símbolos, o sea: los nombres de los números y símbolos como *a, b, x, y*. Si bien, la relación entre estos y los números en los que piensa el aritmético es completamente diferente de la relación que hay entre las figuras concretas del geómetra y las figuras perfectas que estudia. No son cosas sensibles individuales que nos ayuden a concentrar nuestra atención en las cosas invisibles a las que se aproximan aquellas. Se trata de símbolos arbitrarios, cada uno de los cuales representa a cualquier elemento de un conjunto de entidades matemáticas: así, «2» representa cualquier grupo de dos miembros, y así sucesivamente. Probablemente Platón esté aquí demasiado influido por la costumbre griega de representar cada número con un grupo de puntos dispuestos de una determinada forma, como hacemos aún con los dados y en el dominó. Quizá pensaba que el aritmético, al operar con los números, tenía ante sí esas representaciones concretas, vistas o imaginadas. Pero está claro que, tratándose de números elevados, esto es imposible. Los símbolos artificiales son, por sí solos, suficientes para dirigir nuestra atención y concentrarla sobre nuestro auténtico objetivo.

He supuesto, como cualquiera tiene derecho a hacerlo, que para Platón esta característica de la tercera subsección, así como su carácter hipotético, se aplicaba a la aritmética y a la geometría. Pero hay que notar que, al hablar de carácter hipotético, menciona y da ejemplos de ambas ciencias (510 c 3-5), mientras que al hablar del uso de los símbolos sólo da ejemplos de la geometría (510 d 7-e 1). Si hubiera intentado encontrar ejemplos en la aritmética, tal vez, habría reparado en la diferencia esencial que hay, en este punto, entre las dos ciencias.

La segunda característica consiste en que, en esta subsección, el entendimiento parte de hipótesis que no se toman hipotéticamente, en el sentido ordinario del término. No son meras suposiciones que se admitan para ver las consecuencias que se pueden extraer de ellas. Al contrario, se aceptan sin ningún tipo de dudas, como verdaderas y obvias para cualquiera (510 c 6-d 1). Quizá los ejemplos que da Platón puedan acrecentar nuestra información sobre

este asunto. Las matemáticas, dice, dan por supuestos «los números pares e impares, las figuras y tres clases de ángulos». Es lógico admitir que los supuestos atañen a la existencia de estas cosas, no a sus definiciones[25]. Esta interpretación es, al menos en parte, confirmada por Aristóteles quien, siguiendo probablemente la tradición platónica, usa la palabra ὑποθέσεις (en *An. Post.* 72 a 18-24) para designar los supuestos de existencia, básicos para las ciencias, que se distinguen de los ὁρισμοί o definiciones, igualmente básicas.

¿Cómo podríamos interpretar esos ejemplos? El primero significa, de acuerdo con lo dicho: «el supuesto de que hay números pares e impares», añadiendo quizá «y no hay otros». El segundo, el supuesto de la existencia de triángulos y de sus clases; de cuadriláteros y de sus clases; de círculos, sus sectores y segmentos. El tercero, el supuesto de la existencia de ángulos rectos, agudos y obtusos.

La actitud que tiene el matemático práctico hacia los temas de su ciencia es de suposición, en tanto no filosofe sobre sus fundamentos. Le parece evidente que todos los números han de ser pares o impares; que hay figuras como el triángulo y el círculo; que hay ángulos rectos, agudos y obtusos. No le interesa la naturaleza última del número o del espacio, sino averiguar las conclusiones que se siguen de tales supuestos. El examen que hace Platón del proceder matemático es, en este aspecto, correcto. A continuación, habremos de considerar qué tipo de complementación piensa que requiere y recibe ese procedimiento por parte de la filosofía.

Jackson[26] pensó que había una relación lógica entre los dos rasgos distintivos mencionados por Platón: «El método inferior parte del λόγοι, que 1) son hipotéticos en el sentido de que no se ha demostrado que sean informaciones correctas y completas de ideas, y 2) *por esta razón*[27]

[25] De modo semejante la hipótesis es, en el *Fedón*, εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ (100 b 5). También en el *Parménides* son existenciales las hipótesis.

[26] *J. of Philol.* X (1882), 145

[27] Las cursivas son mías.

dependen todavía de los particulares o "muchos" de los que se derivaron originalmente». La observación es interesante, pero no se basa en nada de lo que dice Platón realmente. Lo que sugieren sus palabras es que hacía depender la primera característica de la segunda: «De modo que el alma se vea obligada a buscar una de las partes sirviéndose, como de imágenes, de aquellas cosas que antes eran imitadas, partiendo de hipótesis»[28]. «Sirviéndose» puede significar ahí «porque se sirve». El sentido de esto puede ser: el matemático está tan ocupado con el uso de diagramas visibles que es incapaz de captar los auténticos objetos de su estudio en su pureza.

Platón entiende que el estado mental que se ocupa de la tercera subsección incluye algo más que el estudio de la geometría y aritmética: «quienes se ocupan de la geometría, aritmética y otros estudios similares»[29]; «lo que se hace en geometría y en las ciencias afines a ella»[30]. Con esto designa las partes de las matemáticas aplicadas, como la astronomía y la harmonía. Lo lógico es que no pensara más que en las matemáticas puras y aplicadas, ya que eran el único estudio que se había seguido de una manera sistemática. Si bien, sus observaciones (en lo concerniente al uso de las hipótesis) son, en principio, aplicables a todas las ciencias que estudien un asunto concreto y que no susciten cuestiones últimas acerca de la posición relativa de ese asunto en la realidad, ni su relación con otros temas de estudio.

En contraste con la tercera subsección, describe la cuarta como aquella que se estudia sin recurrir a imágenes sensibles. En ella no se avanza de las hipótesis a las conclusiones, sino que se retrocede desde las hipótesis hasta un único primer principio no hipotético[31].

Por supuesto que la filosofía opera sin imágenes sensibles. Pero también puede hacerlo la geometría (en lugar de figuras sensibles, es capaz de servirse de figuras imagi-

---

[28] 510 b 4
[29] 510 c 2
[30] 511 b 1
[31] 511 b 6-c 2

narias), y la aritmética opera habitualmente sin imágenes sensibles de los universales que estudia, siendo sus únicas imágenes las del lenguaje y de otros símbolos arbitrarios. Así pues, la filosofía utiliza el lenguaje tanto como la aritmética. Además, aunque la filosofía pueda operar, a veces, sin imaginar ejemplos de los universales que estudia, vemos, una y otra vez, que tiene que comprobar sus resultados imaginando tales ejemplos y examinando cómo se realizan las relaciones que asegura se dan entre universales en ejemplos de estos. Cabe cuestionarse, por consiguiente, si es sostenible una distinción tan rígida en este sentido como la que establece Platón entre la filosofía y las ciencias. Lo que podemos decir es que la filosofía nunca utiliza imágenes sensibles y que depende menos que la geometría de ejemplos imaginarios.

La segunda distinción que establece entre ciencia y filosofía se puede admitir con menos reservas. De cualquier modo, sí hay una completa distinción entre dos modos de pensar: uno admite sin cuestionar hipótesis evidentes *prima facie;* el otro, pone a prueba, o lo intenta, todas las hipótesis hasta verificar una de estas tres cosas: las hipótesis derivan indudablemente de los primeros principios; las hipótesis entran en conflicto con los primeros principios; no se descubre ni una consecuencia lógica ni una contradicción entre las hipótesis y los primeros principios.

La división de tareas que asigna aquí Platón a las ciencias y a la dialéctica (o filosofía) nos recuerda los pasos que requiere el tratamiento de las hipótesis tal como se bosqueja en el *Fedón,* a saber: 1) admisión de las hipótesis que nos parecen bien fundadas y descenso desde ellas hasta las conclusiones; 2) rechazo de aquellas de las que se sigan conclusiones contradictorias; 3) ascenso de hipótesis hasta alcanzar «algo suficiente». Es manifiesta la afinidad que hay entre el primero de estos pasos y el método que se adscribe en la *República* a las ciencias, así como entre el tercer paso y el método adscrito a la dialéctica. En la *República,* efectivamente, explicita la advertencia final del *Fedón*[32], de que no deben mezclarse de ninguna manera los diversos pa-

[32] 101 e 1-3

sos. Ahora delimita con claridad el primero y tercer pasos, y los asigna a la ciencia y la filosofía respectivamente.

No hay duda de que el tercer paso —la comprobación de que las hipótesis derivan de principios indudables— es necesario respecto a las hipótesis científicas. La historia de la ciencia tiene abundantes ejemplos de hipótesis que, si fueron consideradas evidentes durante un tiempo, un día se descubrió que ni eran evidentes, ni se las podía deducir a partir de algo que lo fuera. En los últimos tiempos, la propia ciencia ha emprendido una intensa revisión de sus propios presupuestos. Muchos matemáticos han dirigido su atención al examen de los supuestos matemáticos, y han llevado a cabo una importante depuración de los mismos. Aunque los dos procesos —deducción de los supuestos y su examen— sean totalmente diferentes, no hay razón para que no los puedan efectuar las mismas personas, a no ser que haya gente con gran talento para uno y poco para otro.

Como quiera que sea, Platón concede a la tarea filosófica un alcance mayor que el indicado hasta ahora. Ese alcance se concreta en dos aspectos:

1. En primer lugar, entiende que todas las hipótesis científicas (o mejor, aquellas que resisten la prueba) derivan de un único primer principio. La Idea del Bien no se menciona expresamente en el pasaje de la línea, pero es indudable que con «el primer principio del universo»[33] se alude a ella. Lo que está corroborado porque: todo el pasaje de la línea tiene la finalidad de completar la información sobre la Idea del Bien; la Idea del Bien se ha calificado anteriormente como el principio último de explicación[34]; lo último que ven al salir de la cueva los prisioneros liberados es el sol, que representa la Idea del Bien; y en 532 a 5-b dice Platón: «cuando uno se vale de la dialéctica para intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí, y cuando desiste hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia, lo que es el bien en sí, entonces llega ya al término mismo de lo inteligible».

---

[33] 511 b 7
[34] 508 e 1-509 a 5

Según Cornford[35] Platón pensaba en dos «primeros principios no hipotéticos»: la Idea del Bien, de la que tenían que derivarse las Ideas morales, y la Idea del uno, de la que habían de derivarse las Ideas de los números y, a través de ellas, las Ideas de las figuras espaciales. Lo que nos cuenta Aristóteles sobre la teoría de las Ideas-números revela que Platón intentó al final esa derivación de las Ideas matemáticas. Pero, nada nos induce a creer que ya pensara en eso en la *República*. No menciona la Idea de unidad, ni sugiere que haya dos principios últimos de explicación.

Que haya un principio único a partir del cual se deduzca todo el edificio de la ciencia es un ideal estimulante, pero criticable desde dos puntos de vista: primero, deducir todo el sistema de Ideas de un sólo principio, excede la capacidad de la mente humana. ¿Qué puede significar concretamente, por ejemplo, que la división de los números en pares e impares se vea necesaria porque es «bueno» que así se dividan? Segundo, tal deducción no es necesaria, ya que la división de los números en pares e impares se sigue del mismo significado que les damos a las palabras número, par e impar. Nuestra mejor defensa de Platón será decir que exageró en la forma de aseverar el razonable principio de que los supuestos que tomemos como principios deben reducirse al menor número.

2. Platón hace una declaración aún más enfática sobre la relación entre la filosofía y las ciencias. En 533 c 7 dice que la dialéctica suprime (ἀναιροῦσα) sus hipótesis. La expresión es tan enfática y, a primera vista, tan sorprendente que se han propuesto otras lecturas. Una de ellas τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα ἐπ'αὐτὴν τὴν ἀρχήν, no da una significación aceptable, ya que si se deducen las hipótesis de un principio superior, no se las eleva hasta él. ἀνάγουσα, que aparece en un manuscrito corregido de Estobeo, sí da un sentido aceptable, pero demasiado lejano de ἀναιροῦσα sentido demasiado fácil como para que sea verosímil su corrupción en ἀναιροῦσα. ἀναφέρουσα, ἀνιοῦσα, ἀνάπτουσα son susceptibles de las mismas objeciones. ἀνείρουσα está más próxima a la lectura del manuscrito y ofrecería un sen-

[35] *Mind*, XLI (1932), 176-85

tido aceptable. Con todo, parece mejor admitir ἀναιροῦσα e intentar encontrarle un buen sentido.

Entendiendo que la palabra significa «que niega la verdad de», Taylor[36] hizo una interesante observación acerca de los tres ejemplos de hipótesis matemáticas que da Platón[37]. El primer ejemplo es «el par y el impar». Según Taylor, Platón tenía una concepción tan amplia del número como para incluir a los irracionales, que no son ni pares ni impares. Sin embargo, no hay pruebas de que Platón hubiera tenido, antes de la fecha probable de la *República,* un interés especial por los irracionales (que parece comenzar en el *Teeteto),* ni de que hubiera hablado de ellos en ninguna obra anterior al *Epínomis*[38] (que, si la escribió él, sería su última obra)[39].

El segundo ejemplo son «las figuras». Taylor cree que se alude a algún supuesto, hecho por los matemáticos de su tiempo, que implicaba consecuencias desmentidas por el hecho de que sólo hay cinco sólidos regulares que pueden ser inscritos en un círculo. Pero es improbable que el supuesto de «las figuras» adscrito por Platón a los matemáticos de su tiempo fuera relativo a la geometría sólida, pues en el libro VII[40] habla de esta ciencia como algo por crear, y no como dada.

El tercer ejemplo son «las tres clases de ángulos». Para Taylor, esta suposición consiste en que hay ángulos formados por líneas rectas, otros por curvas y otros por una recta y una curva, suposición a la que llegó ante las dificultades planteadas por el ángulo formado por un círculo y su tangente. Sin embargo, es improbable que Platón considerara las dos últimas clases de ángulos como una de las suposiciones básicas de la geometría, pues sólo se tuvieron en cuenta en una geometría bastante avanzada.

Sabemos relativamente poco sobre las hipótesis básicas de la geometría del tiempo de Platón. Alguna claridad ob-

---

36 *Mind,* XLIII (1934), 81-4
37 510 c 3-5
38 990 d 1-e 1
39 Cfr. Van der Wielen, *I. P.* 13-17.
40 528 a 9-c 8

tenemos de las definiciones que se encuentran al comienzo de la obra de Euclides. Y esto porque los *Elementos* de Euclides se basaban en unos *Elementos* que ya circulaban en tiempos de Platón[41]. Al comienzo del libro I, Euclides ofrece las definiciones de, y por tanto acepta que se dan, ángulos rectos, agudos y obtusos; el círculo, el semicírculo; triángulos, cuadriláteros y polígonos; triángulos equiláteros, isósceles y escalenos; triángulos rectángulos, obtusángulos y acutángulos; cuadrados, rectángulos, rombos romboides y trapecios, pero no presenta nada que corresponda a la observación de Taylor. Lo razonable es creer que Platón tenía presentes los supuestos que enumera Euclides. Por eso habremos de buscar en otra parte para interpretar ἀναιροῦσα.

Vale interpretarla en relación con la frase precedente, de 533 b 6-c 3, donde dice que «la geometría y las que le siguen, ya vemos que no hacen más que soñar con lo que existe, pero que serán incapaces de contemplarlo en vigilia mientras, valiéndose de hipótesis, dejen éstas intactas por no poder dar cuenta de ellas», es decir, deducirlas. Esto apunta a una supresión de las hipótesis, no en el sentido de rechazarlas por no verdaderas, sino en el de dejar de verlas como bases seguras para la deducción, en tanto ellas mismas no hayan sido deducidas. Interpretada así, ἀναιροῦσα apenas añade nada al pasaje de la línea. Un ejemplo de supresión de hipótesis en este sentido se encuentra en la derivación —que hará mucho más tarde— de los números pares e impares a partir del Uno y lo grande y pequeño[42].

El segundo paso del tratamiento de hipótesis, que se encuentra en el *Fedón,* no aparece en la *República,* pero no es probable que lo hubiera olvidado. ἀναιροῦσα pudiera tener otra acepción, probablemente secundaria, proveniente de la convicción de que si bien todas las hipótesis necesitan ser deducidas a partir de un primer principio evidente, algunas son realmente rechazables porque llevan a conclusiones contradictorias entre sí. El rechazo del punto como

[41] Cfr. Heath, *History of Greek Mathematics,* I, 319-21.
[42] Cfr. págs. 209-42 *infra.*

«noción geométrica»[43], prueba su disposición a rehusar algunos supuestos de la matemática contemporánea. Por último, el tercer paso en el tratamiento de las hipótesis ofrece dos nuevas justificaciones de ἀναιροῦσα, aplicada a algunos aunque no a todos los presupuestos de la ciencia. Al tratar de justificarlos indagando principios más seguros que subyazcan a ellos, el dialéctico puede ver que algunos son incompatibles con los principios más seguros y otros no pueden deducirse de ninguno de estos. En cualquiera de estos casos, es válido hablar de hipótesis suprimida.

Si cotejamos este tratamiento de las hipótesis con los principios establecidos en el *Fedón,* hemos de admitir que en un punto rebasa al *Fedón.* En este diálogo, la indagación concluía en cuanto se daba con τι ἱκανόν[44], un principio suficiente, y bastaba para que así fuera llamado con que hubiera acuerdo sobre ese principio entre los miembros de una discusión. Así en el *Fedón* se tenía por tal principio la teoría de las Ideas, por el hecho de que todos los contertulios la aceptaban. Ahora que no le basta a Platón con un acuerdo general, sólo le satisfará un principio absolutamente luminoso.

Tenemos que añadir una cosa más sobre la segunda parte de la labor del dialéctico: el progreso descendente a partir de un primer principio no hipotético (511 b 7-c 2). El progreso ascendente no consiste en pruebas, sino en la indagación de un principio que no necesite ni admita prueba, un proceso que termina en la visión directa de tal principio. El proceso descendente es aquel en el que las consecuencias de ese principio se exponen en su orden debido, bajando hasta las hipótesis que han resistido el examen y aquellas nuevas que han reemplazado a las rechazadas. Este no es una mera repetición del proceso ascendente, ya que el ascendente era tentativo, con muchos falsos ensayos, seguramente, mientras que antes de que comience el proceso descendente, todos esos errores habrán sido desechados, de modo que el proceso seguirá una cadena de proposiciones en el conveniente orden de dependencia, *ordine geometri-*

---

43 *Met.* 992 a 19-22
44 101 e 1

co demonstrata. Se relaciona con el primer paso como la exposición de la prueba de un teorema matemático lo está con la búsqueda de esa prueba; pero, tanto la investigación como la exposición hallarán un nivel superior en la jerarquía de las Ideas que en la investigación y exposición científicas[45].

Nos ocuparemos ahora de una nueva cuestión. Las cuatro divisiones de la línea representan las dos divisiones de lo visible y las dos divisiones de lo inteligible. Se entiende, naturalmente, que no simbolizan diferentes actividades o estados mentales, sino diferentes objetos. Los objetos de las divisiones de lo visible quedan bien delimitados, no así los de las divisiones de lo inteligible. Platón ha señalado magníficamente la diferencia entre la ciencia y la filosofía, pero poco o nada ha dicho de la diferencia entre sus objetos. Ahora bien, una doctrina suya, sostenida en algún periodo de su vida, vendría a suplir las deficiencias del pasaje. En *Met.* 987 b 14-8 nos cuenta Aristóteles que Platón hacía distinción entre las Ideas y τὰ μαθηματικά, también llamadas τὰ μεταξύ, porque eran intermedios entre las Ideas y los particulares sensibles: inmutables como las Ideas, pero plurales como los particulares correspondientes a una Idea. Efectivamente, cuando un matemático habla de dos triángulos con la misma base o de dos círculos que se cortan, no se refiere a Ideas de triángulo ni a Ideas de círculo, pues no hay más que una Idea de triángulo (a saber, la triangularidad) y una Idea de círculo (la circularidad). Tampoco se refiere a triángulos o círculos sensibles, pues sus atributos no son más que aproximaciones de aquellos que cabalmente poseen las entidades pensadas. Las referencias del matemático son las divisiones del espacio mediante tres líneas rectas o una línea circular. De forma paralela, Platón estaba persuadido de que, cuando el aritmético dice dos y dos son cuatro, no se refiere a la dualidad, ni a doses sensibles, sino a números con un rango intermedio entre ambos.

La opinión[46] de que τὰ μαθηματικά y las Ideas son los

---

[45] Una detallada y lúcida discusión de la «hipótesis» en la *República* puede verse en R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic,* 151-91.

[46] Que se remonta a Proclo (*in Euc.* 4, 14-15, 10, ed. Friedlein).

objetos simbolizados por las dos últimas subsecciones es muy sugestiva, pero difícil de aceptar. El descubrimiento de las μαθηματικά suponía gran innovación, ya que se sustituía el dualismo de los anteriores diálogos por una clasificación triple de los contenidos del universo. Ahora bien, cualquiera que esté familiarizado con los escritos de Platón sabe que ante todo es explícito. Cualquier asunto que desea asentar, lo hace objeto de múltiples repeticiones. Y nos encontramos con que en el pasaje de la línea no hace ninguna mención a la diferencia entre las Ideas y τὰ μαθηματικά, ninguna mención a su diferencia fundamental: que a cada Idea le corresponden muchas μαθηματικά. Se habla de los objetos de la διάνοια de tal modo que más bien parece que fueran las Ideas. Habla de ellos en singular, no en plural, y con la calificación αὐτό, que es el distintivo de una Idea —τοῦ τετραγώνον ἀυτοῦ τοὺς λόγους ποιούμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς (510 d 7). Y en 511 d 1 dice: νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ ἀυτὰ δοκοῦσι σοι, καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ 'αρχῆς. νοητός es, en verdad, ambiguo. Las dos subsecciones juntas constituyen τὸ νοητόν, siendo la superior el objeto del νοῦς y la inferior el de la διάνοια. Si bien, en la cita, la lógica exige que νοητός tenga su sentido más específico: «los científicos no tienen νοῦς de sus objetos, aunque sean νοητά cuando se contemplan en relación con un primer principio». Se dice, por tanto, que los objetos de la διάνοια resultan objetos del νοῦς si se los considera de otro modo. Además, la línea está basada en la dicotomía «visible-inteligible», y en el pasaje del «sol-Idea del bien» se identifica lo inteligible con las Ideas (509 b 9-10). De esto se sigue que cada una de las subsecciones superiores de la línea representa una parte del mundo de las Ideas, así como cada una de las inferiores representa una subdivisión del mundo sensible.

Quizá otros lugares nos permitan dilucidar si Platón creía en los «intermedios». Veamos algunos:

a) El primer pasaje digno de mención es *Fedón* 74 c 1, donde se hace la siguiente pregunta: «¿Los iguales en sí te parecen a veces desiguales, o la igualdad desigualdad?». Aquí se distinguen claramente los «iguales en sí» de la Idea de igualdad. Sin embargo, no hace uso de la distinción, pues

«estos iguales» no significan, en 74 c 4, «los iguales en sí», sino los iguales sensibles (o mejor, las cosas sensibles aproximadamente iguales) y sólo respecto a ellos se destaca la diferencia de la Idea de igualdad. El pasaje no supone necesariamente la existencia de iguales perfectos. Quizá Platón quiera decir simplemente que ningún par de cosas que se consideren perfectamente iguales se hayan mostrado alguna vez desiguales. Si hubiera creído en los intermedios cuando escribía el *Fedón,* no habría dejado de notarlo, seguramente, en este pasaje.

b) En la *República* 526 a 1, dice de los matemáticos: «Si alguien les preguntara... ¿Qué números son esos sobre que discurrís, en los que las unidades son tales como vosotros las suponéis, es decir, son iguales todas ellas entre sí, no difieren en lo más mínimo las unas de las otras y no contienen en sí ninguna parte? ¿Qué crees que responderían? Yo creo que dirían que hablan de cosas en las cuales no cabe más que pensar, sin que sea posible manejarlas de ningún otro modo». Según esto, los matemáticos admiten que hay muchas unidades y que son distintas de las cosas sensibles (por ser exactamente iguales). Ahora bien, esas unidades múltiples han de ser, por supuesto, diferentes de la Idea de unidad. Así pues, la distinción entre las Ideas, los objetos de las matemáticas y las cosas sensibles está implícita, pero sólo implícita, en este pasaje.

c) A veces se ha pensado que «las cosas que penetran y salen» *(Tim.* 50 c 4) del espacio eran las figuras geométricas perfectas. Tal identificación no es posible pues a esas cosas se las caracteriza de «imitaciones de las cosas que existen por siempre» (las Ideas), lo que implicaría que no son eternas como lo son los intermedios (según la información que da Aristóteles de la doctrina platónica). En el razonamiento del *Timeo* ni siquiera parece que se trate de figuras. Son características de todo tipo que aparecen en y desaparecen del «receptáculo del devenir». Son, en realidad, cualidades sensibles.

d) En *Tim.* 53 a 7-b 5, leemos que el demiurgo «mediante figuras y números» transformó en auténticos fuego, aire, agua y tierra los rudimentarios fuego, aire, agua y tierra que existían antes de comenzar su labor modeladora.

Pero esta referencia es demasiado general como para tomarla por una aceptación clara de figuras y números intermedios entre las Ideas y los sensibles.

e) También se ha creído a veces que debe identificarse con los intermedios el elemento del límite, que aparece en la cuádruple división de los seres del *Filebo* 23 c 4-d 8. Indudablemente «límite» significa determinación numérica y métrica, lo que no quiere decir que en este pasaje se esté haciendo una distinción entre los intermedios y las Ideas.

f) *Fil.* 56 d 4-e 3 es más pertinente: «¿No hay dos clases de aritmética, una popular y la otra filosófica? Algunos aritméticos creen que hay unidades desiguales, como dos ejércitos, dos bueyes, dos cosas muy pequeñas o dos cosas muy grandes. El grupo oponente no está de acuerdo e insiste en que toda unidad de diez mil no debe tener diferencia de ninguna otra». Luego hace una distinción semejante entre la medición práctica y la geometría «filosófica». Este pasaje insiste en lo mismo que el b).

g) En *Ep.* 7, 342 a 7-c 4 distingue tres elementos necesarios para conocer «cada uno de los seres», y toma como ejemplo el círculo. El primero es el nombre «círculo», el segundo la definición de él, el tercero el círculo «que se dibuja y se borra de nuevo, se traza en giro y se destruye». Hay también un cuarto elemento: el conocimiento de la cosa, y un quinto, la cosa en sí. No se hace mención de los círculos individuales perfectos que se admiten en la teoría de «los intermedios». Ya que la Carta séptima fue escrita cerca de 25 años después de la *República,* resultaría muy sorprendente que en un lugar tan apropiado no mencionara una teoría que hubiera concebido ya en tiempos de la *República.* Los pasajes que más se aproximan a una aceptación precisa de los intermedios son el segundo y el sexto. Sin embargo, estos pasajes no autorizan a creer que haya de encontrarse tal doctrina en el pasaje de la línea dividida, si no se evidencia en el pasaje mismo. La cita de la Carta séptima sugiere que Platón no formuló la doctrina hasta el final de su vida, por más que hubiera estado a punto de hacerlo mucho antes.

Es el momento oportuno de examinar más a fondo la tesis de que la lógica de la línea exige le previa distinción en-

tre las Ideas y los «intermedios». Se ha destacado a veces que partía de una división de objetos para, sólo más tarde, distinguir y dar los nombres de los correspondientes estados mentales. Es cierto que el pasaje distingue entre imágenes y originales mucho antes de dar los nombres de los correspondientes estados mentales: εἰκασία y πίστις. Pero, desde el mismo comienzo, la división se apoya realmente en una distinción entre facultades mentales, aunque nominalmente sea una distinción de objetos. De las dos principales secciones se dice que representan, no ya las Ideas y los particulares físicos, sino los objetos de la inteligencia y los objetos visibles (509 d 1-4). Ciertamente, cuando subdivide la sección inferior, habla de los contenidos de las subsecciones en atención a sus naturalezas propias: imágenes y animales, vegetales, etc. No obstante, al referirse a las principales secciones como lo visible y lo inteligible, daba a entender que un modo legítimo de distinguir dos clases de objetos era adscribir una clase al estado mental *a* y otra al estado mental *b*. Este método, y no el de distinguir los objetos atendiendo a sus naturalezas, es el que sigue cuando divide lo inteligible. ¿Cómo tenemos que dividir lo inteligible?, pregunta (510 b 2); su respuesta no será «porque algunos inteligibles son eternos y plurales, y otros son eternos y únicos», como cabría esperar si ya tuviera presente la doctrina de los intermedios matemáticos. Dirá más bien «porque algunos se estudian con ayuda de imágenes e hipótesis, y otros sin imágenes ni hipótesis». Recurre al principio implicado en la primera oposición de visible e inteligible, el principio de división de objetos en relación con dos actividades mentales de las que son objetos. Nada se dice de otra distinción entre los objetos de la διάνοια y los de la νόησις.

Esto apunta a una división de las *Ideas* según el modo de ser estudiadas. Ahora bien, en el caso de que un método de estudio sea apropiado para un grupo de Ideas y otro para otro grupo, habrá alguna diferencia objetiva entre los dos grupos. ¿Cómo hubiera planteado esto Platón de haberse hecho la pregunta? Las dos características distintivas de los dos estados mentales pueden aclararnos en parte este asunto. La referencia al uso de imágenes prueba que los ob-

jetos de la διάνοια son Ideas matemáticas, pues su comprensión requiere una intuición sensorial o imaginativa de la estructura de las figuras espaciales o (según Platón) de los números. Por el contrario, la comprensión de las Ideas morales y estéticas no requiere tal intuición. Éstas son las dos principales clases de Ideas que aparecen en los primeros diálogos y que serán de nuevo destacadas en el *Parménides* (130 b 1-10). Por otra parte, la oposición entre el procedimiento descendente a partir de las hipótesis y el ascendente también a partir de ellas, señala una división de las Ideas en altas y bajas, según su propia jerarquía. Lo que se desea dar a entender con esto quizá sea lo siguiente: si se parte de las Ideas bajas en la jerarquía, la posibilidad de derivarlas de algo evidente por sí mismo es tan remota que casi no se tendrá otro remedio que declinar el intento y darlas por sentadas, para sacar, a continuación las consecuencias que se pueda[47]. Si, por el contrario, se parte de Ideas altas en la jerarquía, se ofrece espontáneamente la posibilidad de relacionarlas con otras más altas y, por último, con la Idea del bien. De modo que el movimiento es más fácil hacia arriba que hacia abajo.

Además, es probable que Platón pensara que estos dos modos de dividir el mundo ideal proporcionaban realmente la misma división: las Ideas matemáticas en la parte inferior de la jerarquía y las Ideas éticas en la superior. Las Ideas éticas están mucho más estrecha y obviamente relacionadas con la Idea del bien que las Ideas matemáticas.

Por dos veces dice Platón (510 b 5, 511 a 4) que las matemáticas están obligadas a servirse de imágenes e hipótesis. Con ello supone que hay algo en la naturaleza de las Ideas estudiadas que dictamina ese método. No otra cosa venía a decir la teoría, sobrentendida en el pasaje del sol y de la Idea del bien, de que, en última instancia, el mundo de las Ideas es susceptible de ser iluminado por la Idea del bien y estudiado por el método dialéctico, lo que dan a entender también las palabras καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς (511 d 2). Piensa, por consiguiente, que hay dos partes en el mundo ideal suficientemente diferentes como para

[47] ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν (511 a 5)

aconsejar, en un principio, dos métodos diferentes de estudio, y, suficientemente semejantes y relacionados, como para que se estudien, por último, según un método dialéctico.

Quizá Platón intentara perfilar algunas distinciones entre los objetos de la διάνοια y los del νοῦς, así como entre las actividades mismas. La conclusión a la que llegó seguramente fue que las Ideas se dividen en dos grupos: un grupo inferior, formado por Ideas que contienen número y espacio; un grupo superior, que no los contienen. Cuando la filosofía ha realizado su tarea, las Ideas que anteriormente eran διανοητά se convierten en νοητά, pues ya se consideran derivadas de un primer principio no hipotético. Con todo, siguen siendo diferentes de aquellas Ideas que, desde el principio, eran los objetos del νοῦς.

Mi conclusión es que los objetos de la διάνοια no son los «intermedios», sino simplemente las Ideas matemáticas, y los objetos del νοῦς son las demás Ideas. Platón divide las Ideas en estas dos clases, porque ha comprobado que la geometría tiene esta peculiaridad: sólo puede progresar mediante construcciones. En la discusión del *Sofista* sobre las «clases mayores» encontramos un espécimen del método que aquí asigna al νοῦς (en contraste con el de la διάνοια), método que avanza de Ideas en Ideas, sin el recurso de las imágenes.

El principal interés de la sección sobre la διάνοια quizá radique en el avance que representa respecto a los primeros diálogos, en los cuales se oponía la razón a la percepción sensorial, como lo infalible a lo falible. Platón ha visto que, al menos en geometría, cada una es compañera indispensable de la otra.

En contraste con los que, erróneamente, creen que la doctrina de los «intermedios» está presente en la *República*, Cherniss niega[48] que Platón creyera en tal teoría. Sus pruebas son estas:

1. En *Met.* 991 b 27-30 dice Aristóteles: «Es necesario establecer otro género de número, acerca del cual tratará la Aritmética, y todos los que algunos llaman entes intermedios, los cuales ¿cómo existen o de qué principios se pro-

[48] R. E. A. 75-8

ducen?». En 1090 b 32-5 se lamenta de nuevo de que los partidarios de los «intermedios» no expliquen su génesis. Platón bien pudo haber creído en los intermedios y no explicar su génesis. Pudo estar interesado en las *Ideas* de número y dejar la otra cuestión para los matemáticos.

2. En 991 a 2-5 (repetido en 1079 a 32-6) dice Aristóteles: «Y, si la especie de las Ideas es la misma que la de las cosas que participen en ellas, será algo común (¿por qué, en efecto, entre las díadas corruptibles y las que son muchas pero eternas ha de haber más unidad e identidad de la Díada que entre ella misma y alguna en particular?)». Esto apunta a una identificación, hecha por algún platónico anónimo, de la dualidad en el dos sensible y en el dos matemático, pero no prueba que Platón no hiciera tales distinciones. Aristóteles deja bien claro en otros lugares que las hacía.

3. En 990 a 29-32 leemos: «Platón... estima que son números estas cosas y sus causas; pero considera que son causas los números inteligibles, mientras que estos son sensibles». Para Platón la principal diferencia se daba entre las Ideas y las cosas sensibles, y ni él ni Aristóteles cuando nos informa sobre él, se ven instados a mencionar los intermedios al hablar de las Ideas y los números sensibles.

4. En *Epínomis,* sea de Platón o de otro, 990 c 5-8, leemos: «Son necesarios ciclos de estudio. El más importante y primero es el que trata de los números por sí mismos, no corporeizados, de la completa generación de los pares e impares, y de todo carácter que esto confiere a la naturaleza». Lo dicho sobre la cita anterior vale para esta.

5. Alejandro (*In Met.* 78. 16-17) cita, al parecer de la temprana obra de Aristóteles *De Ideis,* una prueba académica de la existencia de las Ideas: «El número es el número de algo real, pero las cosas de este mundo no son reales; debe por tanto ser el número de las Formas; luego las Formas existen». Y en 79. 13-15, cita otro argumento a favor de la existencia de las Ideas: «Si la geometría no se ocupa de este igual particular y este conmensurativo particular, sino de lo que es igual sin más y conmensurativo sin más, debe haber un igual en sí y un conmensurativo en sí, y estos son Ideas». Pero estos argumentos más que de Platón

parecen propios de Jenócrates, quien identificó las entidades matemáticas con las Ideas.

Estos argumentos, que pretenden demostrar que Platón nunca distinguió los «intermedios» de las Ideas, no tienen más fuerza que estos dos datos: 1) La distinción está, tal como hemos visto, bajo la superficie de un diálogo y otro, y sólo aguarda a que se la haga explícita, y 2) la discusión que hace Aristóteles, en los libros M y N de la *Metafísica,* sobre las teorías académicas, se basa, precisamente, en la distinción entre la teoría (que claramente atribuye a Platón) que admite ambas clases de números, la teoría (que se le puede asignar a Espeusipo) que no admite los números ideales, y la teoría (asignable a Jenócrates) que identifica los números ideales y las matemáticas[49]. ¿Es verosímil que Aristóteles haya hecho, sin motivo, una distinción que, de haber sido errónea, hubieran rechazado los miembros de cualquiera de las tres divisiones de la escuela?

El pasaje de la línea termina con un apartado[50] en el que Platón da los nombres de los estados mentales correspondientes a las cuatro clases de objetos: εἰκασία, πίστις, διάνοια, νόησις. εἰκασία significa aquí «aprehensión de imágenes» (εἰκόνες), esto es, sombras y reflejos. La distinción que hace Platón entre los términos εἰκασία y πίστις es análoga a la que tienen esas palabras en el más próximo de sus sentidos ordinarios. εἰκασία en el sentido ordinario (=conjetura) es una actitud conscientemente insegura ante sus objetos; πίστις es una actitud que, bien o mal fundada, está libre de vacilación. εἰκασία y πίστις, tal como las usa aquí Platón, se distinguen no por el menor o mayor sentimiento de seguridad, sino por su menor o mayor seguridad real en la comprensión de la realidad. La primera consiste en una aprehensión menos clara y de objetos menos reales[51], meras imágenes de los objetos de la otra.

La distinción entre νόησις y διάνοια no es, como en Aristóteles , una distinción entre aprehensión inmediata y

---

[49] Cfr. págs. 180-2 *infra.*
[50] 511 d 6-e 5
[51] 511 e 2-4

mediata. La tarea de la filosofía, no menos que la de la ciencia, era, para Platón, el razonamiento, la deducción de las proposiciones menos generales a partir de las más generales. Esto sólo tiene un «momento» de aprehensión directa: la aprehensión del primer principio no hipotético, que no puede deducirse de ningún otro porque es superior a todos los demás.

Reconsiderando el pasaje entero, debemos decir que hay una parte de verdad en la interpretación tradicional y en la de Ferguson. La interpretación tradicional parece tener razón en sostener que Platón no emplea la distinción entre εἰκασία y πίστις, como mera ilustración, a un nivel inferior, de la distinción entre διάνοια y νοῦς. De haber sido esta la pretensión de Platón, mejor que con una línea continua, lo hubiera expresado con dos, dividiéndolas según la proporción que entre sí tienen. Además, se dice que los objetos de la πίστις son imágenes de los objetos de la διάνοια, así como los de la εἰκασία son imágenes de los de la πίστις (510 b 4, e 1-3 511 a 6-8). Por tanto está justificada la interpretación según la cual los cuatro estados mentales forman una serie de claridad creciente. Por otra parte, tiene razón Ferguson al hacer notar la estrecha relación que hay entre este pasaje y el de la Idea del bien y el sol, como también al observar que, por estar destinado este pasaje a esclarecer la Idea del bien, el interés *principal* de Platón es la νόησις y no los otros estados mentales, y que la distinción entre πίστις y εἰκασία se ofrece *principalmente* como ilustración de la distinción νόησις, διὰνοια. Nada nos insta a sostener, en efecto, que la εἰκασία fuera, para Platón, una fase importante de nuestra aprehensión del mundo. La mirada a las sombras y reflejos no es más que un intervalo, más bien adventicio, de la vida de un hombre normal, cuyo estado mental ordinario es el de πίστις. Son errados los intentos de hallar para εἰκασία un campo sustancialmente más amplio que el que Platón le asigna. Por otra parte, πίστις, διάνοια, νόησις son los estados característicos de tres clases diversas de hombres: el hombre sencillo, el matemático y el filósofo; de aquí provino la clasificación final de los contenidos del universo (excepto las almas) en tres clases principales, que se corresponden con

los tres estados mentales: los particulares sensibles, los objetos matemáticos y las Ideas.

Esta interpretación general del pasaje se ve confirmada por el espacio asignado a las diferentes secciones. La primera sección y sus subsecciones se despachan en doce líneas (509 d 9-510 b 1). A la segunda sección y a sus subsecciones se les dedican cincuenta y seis líneas (510 b 2-511 d 5). El principal objeto de interés es claramente la segunda sección. La primera está destinada principalmente a ilustrar la distinción entre νόησις y διάνοια, mediante la comparación con dos estados mentales de nivel inferior que se relacionan entre sí de una manera similar. Por otra parte, al tratar la segunda sección se resalta la diferencia entre los métodos de la διάνοια y la νόησις, pero nada se dice sobre la diferencia de sus objetos. Nuestra conclusión es: el principal propósito del pasaje es esclarecer la naturaleza de la filosofía en contraste con la de la ciencia. Viene a ser, pues, un preámbulo al estudio matemático y filosófico del libro VII. Aunque el pasaje empiece refiriéndose a la diferencia de objetos, su verdadero propósito queda mejor señalado en la conclusión, donde se da una división de los estados mentales (511 d 6-e 5). El pasaje de la recapitulación (533 e 7-534 a 8) viene a confirmar esta consideración, ya que establece cuidadosamente la proporción entre los cuatro estados mentales, eximiéndose expresamente de examinar la «proporción y división» de sus objetos. Respecto a estos objetos, sólo la distinción general entre las dos secciones principales, lo δοξαστόν y lo νοητόν, será considerada lo suficientemente importante como para repetirla.

C. Examinemos ahora el pasaje de la caverna. En él se describen seis estados sucesivos del hombre «con respecto a la educación y a la falta de ella» (514 a 2): a) Un grupo de hombres está prisionero en una caverna subterránea, con las cabezas sujetas de tal modo que sólo pueden mirar a la pared del fondo de la cueva. A espaldas de los prisioneros un muro cruza la cueva. Por detrás de este muro pasan unos hombres transportando toda suerte de vasijas y estatuas que sobrepasan la altura de la pared. Detrás de estos últimos hay un fuego. Como los prisioneros sólo pue-

den ver sus propias sombras, las de sus compañeros y las de las cosas transportadas por detrás de la pared, entenderán que éstas son las únicas realidades que hay (514 a 2-515 c 3). b) Los prisioneros son liberados y obligados a volver sus cabezas hacia el fuego y los objetos transportados, pero no los pueden ver con claridad por causa del deslumbramiento (515 c 4-c 5) c) Son llevados a la fuerza al aire libre, pero no pueden soportar la luz del sol, ni ver ninguno de los objetos naturales de su alrededor. Por eso, miran primero las sombras y reflejos de esos objetos (515 e 6-516 a 7); luego d) los objetos mismos (516 a 8), e) las estrellas y la luna, y f) el sol. «Y después de esto, colegirían ya con respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible, y que es, en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían» (516 b 4-c 2).

Hay dos pasajes en los que Platón interpreta el sentido de la caverna. El primero es 517 a 8-c 5:

> Esta imagen hay que aplicarla toda ella... a lo que se ha dicho antes (προσαπτέον ἅπασάν τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις); hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda-prisión, y la luz del fuego que hay en ella, con el poder del sol. En cuanto a la subida del mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de este, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible, no errarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer, y que sólo la divinidad sabe si por acaso está en lo cierto. En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible, lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de esta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.

Surgen dos preguntas preliminares a propósito de este texto: a) ¿Qué denota τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις?; b) ¿Qué

denota προσαπτέον? a) Frecuentemente se ha creído que τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις denotaba el pasaje de la línea. Si bien, Ferguson ha advertido que «el poder del sol» (517 b 3) no se menciona en el pasaje de la línea (aunque se sobrentienda en relación con las sombras y reflejos que causa). Según eso, las dos primeras oraciones, en la traducción, nos revelan que la caverna y el fuego representan el mundo visible y el sol, del *pasaje del sol y de la Idea del bien*. El resto del pasaje es más difícil de interpretar. Comienza así: «En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible no errarás». Ahora bien, en el pasaje del sol no se dice nada sobre ascenso desde lo sensible a lo inteligible, por lo que resulta difícil ver aquí una referencia a ese pasaje. Algunos comentaristas han creído ver una alusión al pasaje de la línea, porque en este se describía un movimiento ascensional. Sin embargo, no hay razones para tal conexión. El único trayecto ascendente del que se hablaba de un ascenso desde los objetos de la vista hasta los objetos de la inteligencia. Pudiera parecer, por tanto, que las palabras que comentamos no remiten ni al pasaje del sol ni al de la línea: simplemente interpretan el pasaje de la caverna, explicándonos que el ascenso de la caverna al aire exterior simboliza el ascenso de lo sensible a lo inteligible. Tampoco esta opinión es enteramente satisfactoria. Aceptarla supondría que sólo la segunda oración (517 b 1-4) realiza la πρόσαψις de la caverna «a lo que se ha dicho antes», que lo siguiente no es una interpretación de la caverna a la luz de lo que se ha dicho antes, sino simplemente una interpretación del simbolismo de la caverna misma. Esto no nos satisface porque Platón nos promete relacionar la caverna como un todo (ἅπασαν, 517 b 1) con «lo que se ha dicho antes», y no haría más que relacionar la vida en la caverna, pero no la vida al aire libre (en la segunda oración nada se dice de lo segundo). Debemos suponer que la tercera oración (b 4-6) continúa la πρόσαψις. Lo hace diciendo que el ascenso al aire exterior representa el ascenso a la región inteligible, pero, al decir esto Platón, introduce, por un ardid de la memoria, una referencia a un ascenso que no había sido mencio-

nado ni en el pasaje de la línea ni en el del sol, aunque sí estuviera implícito en ambos, y aludiera a él al decir que la νόησις correspondía a la subsección «más elevada» de la línea (511 d 8).

El sumario global hace referencia al pasaje del sol y no al de la línea, porque Platón continúa diciendo en 517 b 8-c 4, en relación con la Idea del bien, que es la causa de todo lo que es recto y bello, que da nacimiento a la luz y a su soberano (el sol) en el mundo visible, y a la verdad y conocimiento en el inteligible. Todas estas cosas las mencionó en el pasaje del sol y no en el de la línea, y, al contrario, no se ofrece ninguno de los rasgos distintivos del pasaje de la línea.

Aunque en este resumen no haya ninguna mención nítida de la línea, sin embargo, al identificar la caverna con el mundo visible y el aire exterior con lo inteligible, Platón identifica indirectamente la caverna con la sección inferior de la línea y el aire exterior con la superior, ya que se dice expresamente que la sección inferior y la superior representan lo visible y lo inteligible (509 d 8).

b) Por creer que Platón pretendía hacer, en este resumen, una comparación directa entre la cueva y la línea, muchos especialistas han pensado que προσαπτέον significaba «sería aplicada», esto es, trasladada, en el sentido de que se establecía una correspondencia puntual entre las fases de la alegoría de la caverna y las de la línea. Ahora bien, προσάπτειν nunca aparece en este sentido[52] en las obras matemáticas griegas, y Ferguson tiene razón al decir que aquí no debería ser traducido de ese modo. Aboga por una interpretación más amplia y prefiere «adjuntar» a «aplicar», y cita pasajes de las *Ranas* (1216, 1231, 1234) en los que se usa como «anexar o completar». Ninguno de los pasajes que citan Lidell y Scott o Ast se asemeja suficientemente a este como para aclarar su significado. La traducción «superpuesta a» quizá sea la más cercana a la verdad[53].

[52] La palabra que usa Platón para eso es παρατείνειν (*Menón* 87 a 5) y Euclides παραβάλλειν (6.27).

[53] [*N. del T.:* Téngase en cuenta que, para el pasaje aludido aquí, se ha utilizado la traducción de la ed. C. E. C. y no la de Ross.]

Platón ha confundido a sus lectores por decir demasiado. El uso del sol como símbolo de la Idea del bien, y de lo visible como símbolo de lo inteligible, era suficientemente claro y satisfactorio. En el pasaje de la caverna un nuevo simbolismo viene a complicar las cosas. El sol mismo se simboliza mediante el fuego de la caverna y el mundo sensible iluminado por el sol mediante la caverna iluminada por el fuego.

Ferguson no da esta interpretación. «A juzgar por las apariencias», dice[54] «esto es un contraste entre dos formas de iluminación; además las interpretaciones habituales ignoran el aspecto que más destaca la comparación. El punto de unión es, en realidad, la región visible de fuera de la cueva». Piensa que la cueva se relaciona con la línea de este modo: la vida en la cueva representa una vida tan alejada de la vida sensitiva ordinaria (simbolizada por el primer segmento mayor de la línea) como ésta lo está en la vida intelectual (simbolizada por el segundo segmento mayor de la línea). Platón nos explica que la cueva está destinada a ilustrar nuestro estado «con respecto a la educación o a la falta de ella» (514 a 2). Ferguson entiende que «falta de educación» no significa una vida indocta, sino un abismo más hondo en el que se nos engaña con sofisterías artificiales.

Con esta interpretación Ferguson se ve envuelto en grandes dificultades. Interpreta τὴν μὲν δι᾽ὄψεως φαινομένην ἕδραν τῇ τοῦ δεσμωτηρίου οἰκήσει ἀφομοιοῦντα[55] de este modo[56]: «la región visible, integrada por la luz del sol, se compara y *contrasta*[57] con un horrible lugar, donde la luz es un fuego y el sitio una prisión». Resulta imposible interpretar ἀφομοιοῦντα de este modo. Lo que dice Platón es que la vida iluminada por el fuego de la cueva representa la vida sensitiva en su totalidad, que también está representada por el primer fragmento mayor de la línea.

---

[54] *Class. Quart.* XV (1921), 139-40
[55] 517 b 1-3
[56] pág. 140
[57] Las cursivas son mías.

«Además», dice Ferguson[58], «de acuerdo con la interpretación común parecería inexplicable que Platón especificara sólo la línea inferior (de la que trató tan sucintamente en el libro VI) y la cueva con tal particularidad, y guardara silencio sobre la decisiva aplicación del "mundo" superior fuera de la cueva a la línea superior». Pero precisamente de esto habla Platón en la misma oración en la que nos promete comparar la región visible con la cueva: «En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de este, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible no errarás con respecto a mi vislumbre»[59].

Por otro lado, al interpretar la vida en la cueva como aquella en que se nos engaña con sofisterías artificiales, Ferguson parece sobrevalorar el que los prisioneros miren a las sombras y reflejos de los objetos manufacturados[60], y olvida que también miran a las sombras de sí mismos y de los demás[61], que son seres hechos por Dios.

El segundo pasaje en el que Platón interpreta la caverna es 532 a 1-d 1:

> ¿No tenemos ya aquí la melodía misma que el arte dialéctico ejecuta? La cual, aún siendo inteligible, es imitada por la facultad de la vista, de la que decíamos que intentaba ya mirar a los pobres animales, y luego a los propios astros, y por fin, al mismo sol. E igualmente, cuando uno se vale de la dialéctica para intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí, y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia, lo que es el bien en sí, entonces llega ya al término mismo de lo inteligible... ¿No es este viaje lo que llamas dialéctica?... Y el liberarse de las cadenas y volverse de las sombras hacia las imágenes y el fuego, y ascender desde la caverna hasta el lugar iluminado por el sol y no poder allí mirar todavía a los animales, ni a las plantas, ni a la luz solar, sino únicamente a los reflejos divinos que se ven en las aguas y a las sombras de

58 Pág. 140
59 517 b 4-6
60 514 c 1
61 515 a 6

seres reales, aunque no ya a las sombras de imágenes proyectadas por otra luz que, comparada con el sol, es semejante a ellas; he aquí los efectos que produce todo ese estudio de las ciencias que hemos enumerado, el cual eleva a la mejor parte del alma hacia la contemplación de lo más luminoso que existe en la región material y visible.

La mirada a los animales, los astros y al mismo sol es una clara referencia al pasaje de la caverna. Con igual claridad nos explica que la última fase de la vida de fuera de la cueva simboliza el método dialéctico (es decir, lo mismo que representa la última subsección de la línea). El volverse desde las sombras hacia las imágenes que las proyectan (esto es, las estatuas, etc. de 515 a 1) y hacia la luz del fuego; el ascenso hacia la luz del sol, la mirada a los reflejos y sombras de las cosas del mundo iluminado por el sol, simbolizan el estudio de las artes matemáticas (esto es, lo mismo que simboliza la tercera subsección de la línea).

Por tanto, hay un ligero desajuste entre la primera[62] interpretación de la caverna y la segunda[63].

Primer pasaje

Lo visible, es simbolizado por el mundo de la caverna.
Lo inteligible, es simbolizado por el mundo exterior.
Según eso, lo probable es que:

Las εἰκόνες (objetos de la εἰκασία) estén simbolizados por las sombras y reflejos.

Las cosas físicas (objetos de la πίστις) estén simbolizadas por los objetos sólidos de la caverna.

Las Ideas matemáticas (objetos de la διάνοια) estén simbolizadas por las imágenes (de animales, astros, luna y sol) del mundo exterior.

Las Ideas superiores (objetos de la νόησις) estén simbolizadas por los animales, astros, luna y sol del mundo exterior.

62 517 a 8-b 6
63 532 a 1-d 1

> La διάνοια está simbolizada por la mirada a los σκευαστά (εἴδωλα) de la cueva y a las imágenes de los animales, astros, luna y sol.
>
> La νόησις, está simbolizada por la mirada a los animales, astros, luna y sol.
>
> Según eso lo probable es que la εἰκασία y la πίστις estén simbolizadas por la mirada a las sombras de los σκευαστά.

Parece como si la interpretación de la caverna hubiera ascendido, por así decirlo, a un nivel más alto. La segunda fase de la cueva ya no representa la observación nítida de las cosas sensibles, sino el comienzo de la vida científica, y la primera fase de la vida al aire libre simboliza los posteriores pasos de la ciencia.

En la última interpretación de Platón no hay nada en el símbolo de la caverna que permita distinguir la εἰκασία y la πίστις. La primera fase de la vida de los prisioneros simboliza a ambas a la vez. Quizá pudiera servir esto de advertencia para no tomar esa distinción demasiado en serio, por creer que Platón consideraba la εἰκασία una fase sustantiva de nuestra vida mental. La diferencia entre εἰκασία y πίστις se ofreció a título de ilustración de la diferencia que había entre dos fases de la vida intelectual y, una vez cumplido ese objetivo, se abandonó.

La interpretación final de Platón se opone al punto de vista de Ferguson, según el cual la vida de fuera de la cueva representa la vida sensitiva ordinaria y la vida de dentro de la cueva representa un abismo más profundo en el que la gente es engañada por los errores artificiales. En efecto, Platón nos explica en la última interpretación que la fase última de la vida en la cueva y la primera de la vida exterior representan la investigación científica, y la fase última de la vida exterior representa la investigación de la filosofía. Así pues, lo que queda del símbolo de la caverna es que la primera fase de la vida en ella representa la vida sensitiva o precientífica. No hay ninguna pieza en el símbolo de la caverna que represente un abismo más profundo del error.

Al propio tiempo, tenemos que evitar una interpretación demasiado simplista de Platón o constreñirlo en un solo haz de ideas. El carácter global de la cueva es diferente del de la línea. Las distinciones representadas por la línea son epistemológicas, pero no son en absoluto éticas. La finalidad de la línea es prefigurar la exposición del libro VII sobre la ciencia y la filosofía en cuanto indagaciones intelectuales, mientras que la finalidad de la cueva es destacar su respectiva significación ética, en cuanto que guían a los hombres no sólo desde la vida del sentido a la de la inteligencia, sino también desde la vida de la conformidad con las medias verdades y las convenciones humanas a la aprehensión directa de la verdad moral (517 d 4-e 2, 520 c 1-d 4).

A muchos lectores les resultaría sorprendente que la distinción que se hacía en la línea entre νόησις y διάνοια se redujera a la distinción entre filosofía y *matemáticas*. La razón está en que Platón ya tenía en cuenta las dos etapas de la educación superior de los guardianes, el estudio de las matemáticas y el de la dialéctica[64], y les estaba disponiendo el camino. No obstante, es evidente que en otros lugares distingue también entre la actitud crítica y acrítica ante las hipótesis, y entre una forma de pensar que examina los universales por sí solos y otra que los examina con ayuda de ejemplos aproximativos. Algún remedio se le pone a esta carencia en la cueva. En efecto, aquí se nos dice[65]:

> ¿Crees que haya que extrañarse de que al pasar un hombre de las contemplaciones divinas a las miserias humanas, se muestre torpe y sumamente ridículo cuando, viendo todavía mal y no hallándose aún suficientemente acostumbrado a las tinieblas que le rodean, se ve obligado a discutir, en los tribunales o en otro lugar cualquiera acerca de las sombras de lo justo o de las imágenes de que son ellas reflejo, y a contender acerca del modo en que interpretan estas cosas los que jamás han visto la justicia en sí?

---

[64] Tratados en 521 c 1-531 c 8, y en 531 c 9-535 a 2, respectivamente.
[65] 517 d 4-e 2

Y más adelante[66]:

> Tenéis, pues, que ir bajando uno tras otro a la vivienda de los demás y acostumbraros a ver en la oscuridad. Una vez acostumbrados, veréis infinitamente mejor que los de allí y conoceréis lo que es cada imagen y de qué lo es, porque habréis visto ya la verdad con respecto a lo bello y lo justo y a lo bueno.

Hemos visto que las cuatro actitudes posibles ante los triángulos y la triangularidad son:

1. Mirar a las imágenes (sombras o reflejos) de los triángulos sensibles aproximativos.
2. Mirar a los triángulos sensibles aproximativos.
3. Estudiar los triángulos con ayuda de triángulos sensibles aproximativos.
4. Estudiar la triangularidad a la luz de las Ideas superiores y, por último, de la Idea del bien.

¿Cuáles serán las actitudes correlativas respecto a los actos justos y a la justicia? Cabe conjeturar que serán éstas:

1. Contemplar las sombras de los εἴδωλα de la justicia, esto es, las acciones o instituciones que son falsificaciones de la justicia.
2. Contemplar los εἴδωλα de la justicia, es decir, actos particulares aproximadamente justos.
3. Contemplar la Idea de justicia, pero sin ver su dependencia lógica de la Idea del bien.
4. Contemplar la Idea de justicia, en la posición que ocupa en la jerarquía de las Ideas, y en relación con la Idea del bien.

Muchos intérpretes de la línea dividida han pensado que el ámbito de la εἰκασία excedía los ejemplos que daba Platón: la mirada a las sombras y reflejos. Quizá el empeño en darle a la εἰκασία una mayor importancia sea un error, por no caer en la cuenta de que la distinción εἰκασία, πίστις no tiene interés por sí misma, sino en cuanto aclaración de la oposición διάνοια-νόησις. Al caer en la cuenta de esto, ya no hay necesidad de entender que la εἰκασία representa una fase importante, la primera etapa de todo

[66] 520 c 1-6

desarrollo intelectivo. Si bien, repararemos ahora en el pasaje en el que es posible que dé una ampliación del concepto de εἰκασία. Las sombras y reflejos son imágenes de las cosas naturales que, a su vez, son imágenes de las Ideas. Pues bien, en la discusión sobre la pintura y la poesía (*Rep.* 595 a 1-608 b 2), las pinturas y los poemas son tenidos por copias de las cosas naturales que, a su vez, son copias de las Ideas. Incluso se sugiere un paralelismo más estrecho al decir que el pintor (y, se sobrentiende, el poeta) realiza lo mismo que uno que «hace todas las cosas» girando una y otra vez un espejo, y produciendo «el sol y los astros, la tierra y a él mismo y todos los demás animales, plantas y criaturas vivientes». Las creaciones del arte son, así, situadas en un mismo nivel de realidad que las sombras y reflejos, objetos de la εἰκασία. Aunque en este lugar no aparezca la palabra εἰκασία, es indudable que la pretensión de Platón es explicarnos que la contemplación de los objetos artísticos es una forma de εἰκασία,, y esto es indicio de la extensión considerable del significado del término. Además, se recalca un rasgo de la εἰκασία, cosa que no se hacía en el pasaje de la línea, a saber: que los que están en este estado, no sólo aprehenden las imágenes, sino que suponen que esas imágenes son los originales (598 c 1-4). Otra cosa más, la facultad que estimula el arte se identifica con aquella por la que caemos en ilusiones sensoriales, tales como ver pequeño un objeto grande a distancia, o curva una línea recta en el agua, o ver cóncavo un cuerpo convexo (602 c 7-d 4). Indudablemente yerra Platón al creer que el propósito del arte es producir ilusiones. Charles Lamb estaba más acertado al caracterizar la condición de los espectadores de teatro no de ilusión, sino de *voluntaria* suspensión de la incredulidad.

La teoría platónica del arte no entra en nuestro tema, pero sí reclama comentario otro aspecto del pasaje: aquel en el que se nos dice que la Idea de la cama ha sido hecha por Dios (597 b 6). Sorprende la relación que dice existir entre las Ideas y Dios. Sorprende y es imposible de conciliar con la eternidad e independencia que, consecuentemente, atribuye a las Ideas. Lo cierto es que, en esta etapa de su pensamiento (en contraste con la del *Timeo* y las *Le-*

yes), parece que no había meditado mucho sobre la relación entre Dios y las Ideas. En 597 b 6 las Ideas deben su ser a Dios, pero en 509 b 6-10 lo deben a la Idea del bien, que de ningún modo es identificable con Dios. Con todo, esto último está más acorde con la metafísica de la *República.* Incluso, cuando (en el *Timeo)* Platón asigna a Dios una auténtica significación, como artífice del universo, no subordina las Ideas a Dios, sino que las presenta formando un orden independiente de Dios y que Dios ha de respetar.

Prueba de que no hay que tomar en serio la caracterización de Dios como hacedor de las Ideas es que, si Platón habla, en 597 c 1, de que Dios «ya porque no quiso, ya porque se le impuso alguna necesidad» hizo una sola Idea de cama, continúa diciendo que no podía haber hecho más que una, porque de haber hecho dos, habría sido necesaria una Idea cuya forma tuvieran esas dos, y esa sería la verdadera Idea. Dicho de otro modo, la unicidad está inserta en la naturaleza misma de una Idea. La referencia al deseo de Dios no pudo hacerla en serio y, de acuerdo con eso, probablemente tampoco esto, porque, según Aristóteles[67], Platón sólo admitía Ideas de las cosas que existen por naturaleza, y también porque Platón apenas menciona otras Ideas que las de valor y las de matemáticas. Ciertamente, estas son las Ideas por las que más se interesaba y de cuya existencia se sentía más seguro, como queda claro en el conocido pasaje del *Parménides*[68]. Sin embargo, hay pruebas suficientes de que creía en que había una Idea correspondiente a cada nombre común[69], y sobre ello insistió sobradamente. El problema que suscita la declaración de Aristóteles será examinado a su debido tiempo[70].

Reconsiderando la *República* globalmente, vemos en ella un notable avance respecto a la presentación más temprana de la teoría de las Ideas. Anteriormente sólo ofrecía una completa oposición entre el eterno, inmutable mundo de

---

[67] *Met.* 1070 a 18

[68] 130 b 1-10

[69] Estudia por extenso las pruebas Zeller, *Phil. d. Gr.* II. I[4]. 701 n. *Ep.*7, 342 d 3-e 2 evidencia que Platón mantuvo la creencia casi hasta el fin de su vida.

[70] Cfr. págs. 191-5 *infra.*

las Formas y el temporal, cambiante mundo de las cosas individuales. Ahora sigue sosteniendo la oposición, pero admite grados en cada uno de los mundos. En el mundo de las cosas individuales, distingue entre aquellas que son copias directas de las Formas y las que son copias de esas copias. En el mundo de las Formas, distingue entre aquellas que están, por así decirlo, limítrofes con la tierra —estudiadas con ayuda de ejemplos sensibles— y las que no necesitan tales ejemplos para ser estudiadas. En esta última clase se da una jerarquía que va desde las Formas más limitadas hasta la más amplia y elevada, la Forma del bien. Notamos, pues, una tendencia a lo que se podría llamar escalarismo, la aceptación de la complejidad del universo y de los intermedios que hay entre lo más alto y lo más bajo. Tendencia que será expresada en un pasaje del *Filebo*[71].

Esta misma inclinación se manifiesta al recomendar, en el *Fedro,* el método conjunto de la συναγωγή y la διαίρεσις, y al exponer ese método en el *Sofista* y *Político.* Esta tendencia es el reverso mismo del eleatismo, el cual hacía una brusca distinción entre la realidad y lo completamente irreal, sin admitir gradaciones entre ellos. ¿Cómo compaginar esto con el creciente interés por el eleatismo, que resulta tan manifiesto en el *Parménides* y el *Sofista?* ¿Quizá cuanto más interés sentía por el eleatismo y más aceptaba la grandeza[72] de Parménides como protagonista del intelecto frente a los sentidos, más veía, asimismo, la esterilidad de su sistema y su incapacidad de explicar las realidades de la percepción sensible? Como dice en el *Sofista*[73]: «Me parece que buenamente Parménides nos lo explicó, y todo aquel que en alguna ocasión se ha lanzado a definir del ser qué es y cuáles son sus atributos.»

El *Fedro* se ocupa mayoritariamente de temas muy alejados de la teoría de las Ideas. No obstante, se halla en él un famoso pasaje en el que la «región inteligible» de la *República*[74] aparece, en un lenguaje apropiado al mito en el

[71] 16 c 5-17 a 5 cfr. págs. 157-9 *infra.*
[72] *Teet.* 183 e 5-184 a 1
[73] 242 c 4-6
[74] 508 c 1

que está inserta, como la región supraceleste (ὑπερουράνιος τόπος) y las Ideas como «esa realidad carente de color, de forma, impalpable y visible únicamente para el piloto del alma, el entendimiento». En esa región y a su debido tiempo, el alma «contempla a la justicia en sí, contempla a la templanza y contempla al conocimiento, pero no a aquél, sujeto a cambios, ni a aquel otro que es diferente al versar sobre los distintos objetos que ahora nosotros llamamos seres, sino el conocimiento que versa sobre el ser que realmente es»[75]. Ni ὑπερουράνιος puede tomarse en su sentido literal, ni el pasaje quiere dar a entender una separación extrema entre las Ideas y las cosas sensibles. Con todo, si en ésta y en la doctrina de la ἀνάμνησις el *Fedro* recuerda al *Fedón,* en otro aspecto va más allá. En efecto en él el método de la dialéctica, o sea, el de la filosofía, no se define (como en la *República)* como el paso de las hipótesis al primer principio no hipotético, y a la inversa, sino como el de la συναγωγή o generalización (εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα) y la διαίρεσις «dividir en especies, según las articulaciones naturales, y no tratar de quebrantar parte alguna, a la manera de un mal carnicero»[76]. Este método se ilustra por extenso en el *Sofista* y el *Político.* De este modo, es posible entender, aunque no se acepte, el razonamiento de Schleiermacher, quien consideraba que el *Fedro* era el primer diálogo, ya que, según él, contenía en resumen toda la filosofía de Platón. Sería más acertado decir que marca un intervalo de transición en el pensamiento de Platón, en el que se pasa del aserto de la existencia de las Ideas al estudio de su estructura jerárquica.

Hay algo paradójico en la nueva caracterización de la dialéctica. Esta es un método que consiste en la «colección» acompañada de «división». Con ello parece dar a entender que, a partir del conocimiento de determinadas Ideas, el primer paso metódico es captar una Idea más amplia que las comprenda, y el segundo paso es dividir esta Idea más amplia en especies. Así concluimos con lo que habíamos em-

---

[75] 247 c 3-e 2

[76] 266 b 3-c 1, 265 d 3-e 3; cfr. 273 d 7-e 4, 277 b 5-8

pezado, con las Ideas específicas. El segundo paso del método parece una innecesaria repetición del primero: primeramente, vemos que A es el género al que pertenecen B, C y D; luego, que B, C, D son especies en las que se divide A. Platón no pudo querer decir algo tan estúpido como esto. Para que adquiera sentido el pasaje hay que notar la importancia que se da a dividir «según las articulaciones». En el proceso de «colección» lo que hacemos es reconocer la afinidad que se da entre determinados universales del lenguaje ordinario. Si bien, estos universales no pueden formar un auténtico sistema: pueden traslaparse uno a otro y concebirse aisladamente. Lo que hacemos en el proceso de «división» es identificar las verdaderas y precisas líneas de demarcación dentro del género. Dicho de otro modo, para que el pasaje tenga sentido, hemos de suponer que en el trasfondo de su pensamiento ya se albergaba la distinción, expuesta en el *Político*[77], entre las «partes» aleatorias que se encuentran en un género, y las auténticas especies en las que se divide.

En el *Fedro* no se hace ninguna insinuación de que el mundo entero de las Ideas forme una vasta jerarquía que culmine en un *summum genus*. Lo que Platón nos dice es que la verdadera comprensión de una Forma genérica requiere que veamos, no sólo el grupo de Formas específicas que comprende, sino también las precisas articulaciones que mantienen.

[77] 262 a 5-263 b 11

V. El Parménides y el Teeteto

Llegamos ahora a un grupo de diálogos[1] que revelan un interés por el eleatismo que, hasta el momento, estaba ausente. No obstante, Platón no se había convertido al eleatismo. Estaba completamente de acuerdo con su insistencia en que la razón es fidedigna y los sentidos no lo son, pero encontró enteramente insatisfactoria la doctrina de que no hay más que una realidad única y un uno inmutable. En la segunda parte del *Parménides,* se emprende el estudio de las implicaciones de esta doctrina en calidad de ejercitación del pensar filosófico. Si bien, aparecen indicios de la actitud que abrigaba Platón hacia la doctrina y, de hecho, en el *Sofista* se pronuncia decididamente a favor de un punto de vista que asigna realidad tanto a lo inmutable —el mundo de las Ideas—, como a las mentes, sujetas al cambio.

En el encuentro, imaginado por Platón, entre Parménides, Zenón y Sócrates, Zenón lee un discurso propio en el que desarrolla las conclusiones que se siguen de varias hipótesis. De la primera hipótesis que «las cosas son muchas» se extrae la conclusión de que han de ser a la vez semejantes y desemejantes, cosa imposible para Zenón[2]. El propósito de su discurso era, en realidad, defender la tesis de Parménides de que las cosas no son muchas, sino una unidad indiferenciada, sacando las consecuencias del punto

[1] Sobre la relación entre estos diálogos cfr. págs. 20-3 *infra.*

[2] *Parm.* 127 d 6-e 4

de vista opuesto[3]. Tomando la conclusión a la que Zenón ha llevado a sus oponentes, de que lo múltiple, en el caso de que lo hubiera, sería a la vez semejante y desemejante, Sócrates dice: «¿Por qué no? Si hay una Forma de la semejanza, y una Forma de la desemejanza, no hay razón para que algunas cosas no participen de ambas, con tal de que lo que es «absolutamente semejante» no pueda convertirse en desemejante, o viceversa»[4]. Es decir, presenta la doctrina de la participación de las Formas como respuesta a la refutación que hace Zenón del pluralismo. Lo que sería sorprendente, afirma, es que las Formas en sí tuvieran atributos opuestos. Admite que Zenón abogó resueltamente por la tesis de que desde una perspectiva pluralista una cosa individual tendría atributos opuestos, pero no comprobó lo único que sería fatal para esa perspectiva: que una Forma en sí tendría atributos opuestos.

Lo que Platón considera aquí sorprendente es, como puede observarse, exactamente lo que va a demostrar en el *Sofista,* donde sostiene que el ser, por ejemplo, es a la vez lo mismo y lo diferente: lo mismo respecto a sí mismo y lo diferente de todo lo demás. Y ya en el *Parménides* su lenguaje revela una atracción por este problema[5].

Parménides pregunta si esta doctrina de las Formas es del propio Sócrates, a lo que éste responde que es únicamente suya. Parménides se pone a criticarla. La primera cuestión es que las cosas tienen, según el parecer de Sócrates, sus Formas correspondientes[6]. El primer grupo de Formas sobre el que Sócrates profesa una creencia indudable lo componen Formas tales como semejanza, unidad, pluralidad. Un segundo grupo es el de las Formas de valor: justicia, belleza, bondad, etc. Cuando Parménides le pregunta si cree en las Ideas de hombre, fuego, agua y otras semejantes (i. e. las de clases naturales), Sócrates confiesa que lo duda. Y cuando Parménides le pregunta si cree en las Ideas de cabello, lodo, suciedad o «cualesquiera objetos tri-

---

[3] 128 a 4-b 6
[4] 128 e 5-130 a 2
[5] ἀγαίμην ἂν θαυμαστῶς 129 e 3, ἀγασθείην, *ibíd.* 5.
[6] 130 b 1-e 4

viales e indignos», Sócrates responde que parece absurdo, pero a pesar de todo ha dudado si también debería creer en tales Ideas. Parménides replica que la vacilación de Sócrates para admitir tales Ideas es debida a su juventud, a que la filosofía no ha ejercido sobre él su pleno poder, y al respeto a la opinión general.

Este pasaje ofrece un fiel sumario de la trayectoria del pensamiento platónico, tal como lo expresan sus diálogos más tempranos. Las dos clases de Ideas de cuya existencia Sócrates dice estar seguro son las Ideas matemáticas de unidad y pluralidad (a las que añade otras Ideas muy abstractas como la semejanza), y las Ideas de valor. La última fue la predominante en los diálogos más tempranos, en los que Platón seguía fielmente los pasos de Sócrates, y en el *Banquete* y en el *Fedro*. La primera cobró predominancia en el *Fedón* y en la *República*. Sócrates duda que existan Ideas de las especies biológicas y de los cuatro elementos, y aún más, Ideas de cosas tales como cabello, lodo y suciedad, a los que tiene por subproductos de los procesos naturales, y no por partes del establecido plan de la naturaleza. Esto tiene relación con la afirmación de la *República*[7] de que hay una Idea correspondiente a cada nombre común, si bien nunca afirmó en concreto la existencia de Ideas como aquellas. El propósito de las observaciones de Parménides, al final del pasaje, es expresar la convicción de Platón de que se podrían desechar tales dudas y mantener el principio declarado en la *República*.

Las Ideas de los cuatro elementos y de las especies biológicas juegan un papel dominante en el *Timeo*, pero la ausencia en él de las Ideas de valor no se debe a que Platón haya dejado de creer en ellas, sino a que el tema de ese diálogo no es la vida humana, como en la mayoría de los diálogos tempranos, sino la cosmología. El más numeroso recuento que da Platón de clases de Ideas está en uno de sus escritos más recientes[8], en el que reconoce Ideas de figuras y superficies; de lo bueno, lo bello y lo justo; de todos los cuerpos, artificiales y naturales; del fuego y del agua, y de

[7] 596 a 6

[8] *Ep.* VII, 342 d 3-8

todo lo semejante, de todo animal, y de toda cualidad de carácter, de todas las acciones y pasiones. Las conclusiones a que llegó finalmente sobre la población del mundo de las Ideas serán consideradas más adelante, a la luz de lo que dice Aristóteles sobre el tema[9].

Aunque Parménides anime a Sócrates, ahora y posteriormente[10], a que siga creyendo en que hay una Idea correspondiente a cada nombre común, le parece muy objetable el punto de vista de Platón, acerca de la relación entre las Ideas y los particulares. Esto lo refleja, probablemente, un segundo grupo de dudas que surgió en la mente de Platón. Parménides se fija primero[11] en la palabra μεταλαμβάνειν («llegar a participar»), que usó Sócrates para expresar la relación de los particulares con la Idea correspondiente. ¿Participa el particular de la Idea entera o de una parte? Sócrates no ve al principio dificultad en que la Idea entera esté presente en cada particular. Pero Parménides razona que si la Idea estuviera presente en los individuos separados, estaría separada de sí misma. Aunque digamos que extendemos una vela sobre varios hombres, es sólo una parte la que está sobre cada uno. De modo semejante, será una parte de la Idea la que está presente en cada particular. Pero no podemos realmente decir (sostiene) que cada cosa particular grande es grande por contener una parte de la grandeza, menor que la grandeza en sí; y que cada cosa que es igual a otra, es igual por contener una parte de la igualdad, menor que la igualdad en sí. El colmo del absurdo se encuentra en la Idea de la pequeñez, lo «pequeño en sí» será más grande que aquella parte; y si una cosa pequeña obtiene esa parte de pequeñez de la que antes careció, resultará, por la adición, más pequeña en lugar de más grande.

Este pasaje, como el anterior sobre la población del mundo de las Ideas, manifiesta una actitud hacia la teoría de las Ideas más reflexiva que la de los diálogos más tempranos. No es que dude de la teoría misma, sino de su más tem-

---

[9] Cfr. págs. 196-208 *infra*.

[10] 135 b 5-c 3

[11] 130 e 4-131 e 7

prana formulación. ¿No empezará Platón a caer en la cuenta de que designar una Idea con una expresión como «lo grande en sí» es un error, ya que trata la Idea de grandeza como otra cosa grande, como algo más perfectamente grande que las cosas particulares grandes? Sólo si concebimos así la Idea ofrecerá dificultades una pregunta como ¿el individual la posee entera o en parte? La solución está en comprender que la Idea no es otra cosa, sino un atributo, al que no cabe aplicar la distinción entero y parte. Platón no saca aquí esta consecuencia, pero a ella apunta el pasaje y por eso habremos de revisar las referencias más recientes a las Ideas para ver si tiene en cuenta la insinuación y distingue con claridad entre la Forma y el particular perfecto. Se hallará la respuesta en una sección en la que distingue entre las Formas y las entidades matemáticas —particulares perfectos—, interpuestas entre las Ideas y los particulares sensibles[12].

Parménides pasa luego[13] a un nuevo asunto. Por la observación de muchas cosas grandes Sócrates ha llegado a la noción de un «grande en sí» común a todas ellas. Pero, ¿no habrá también una nueva Forma de «grande» (C), común a lo «grande en sí» (B) y a las múltiples cosas grandes (A_1, A_2, etc.), e incluso otra (D) común a todas ellas, y así *ad infinitum?* El argumento que aduce aquí Parménides contra el punto de vista de que los particulares participan de la Idea, lo repite en 132 d 5-133 a 3 frente al parecer de que son imitaciones de la Idea. En otros dos lugares utiliza Platón un argumento bastante parecido, aunque con una intención completamente diferente. En *Rep.* 597 c 1-d 3 dice que sólo puede haber una Forma de cama, ya que si hubiera dos, necesariamente habría una tercera, que sería la Forma real de cama. Y en *Tim.* 31 a 2-b 3 dice que si hubiera dos Ideas del universo, serían meras partes de la Idea verdadera del universo, conforme a la cual habría sido modelado el universo visible. Apelt[14] y Cornford[15] han sugerido

[12] *Met.*, 987 b 14-18

[13] 131 e 8

[14] *Beitr. Z. Gesch, d. Gr, Phil.* 53

[15] P. P. 90

que estos argumentos responden efectivamente a los que atribuye a Parménides, pero que no lo consiguen. Señalar que, si hay dos Ideas de cama, tendría que haber una tercera, no ayuda a refutar el argumento de que, si hay una Idea de cama, relacionada con los particulares, como supone Platón, tendrá que haber una segunda.

En ninguno de los cuatro pasajes mencionados, utiliza Platón el ejemplo de la Idea de hombre. Aunque, sin duda, él o algún miembro de su escuela debió usar este ejemplo, pues Aristóteles se refiere al argumento con la denominación de «el tercer hombre», como a uno de los «más precisos argumentos» usuales en la Academia[16]. Alejandro, en su comentario a la *Metafísica*[17], ofrece otras dos formas del argumento del «tercer hombre»: una la atribuye a «los sofistas» y la otra (con la autoridad de Fanias) a «Polixeno el sofista». Si alguna de estas dos formas fue anterior a la que usó en el *Parménides* no lo sabemos, y tampoco importa. Son por entero diferentes de la forma de Platón y, en concreto, no llevan a un regreso *infinito*. Por lo que se me alcanza, Platón fue el inventor del argumento del «regreso infinito».

Si en ninguna parte contesta Platón al argumento de Parménides, sino que continúa manteniendo la teoría de las Ideas, es claramente porque pensó que el argumento no ponía en peligro la teoría. No socavaba, en verdad, la teoría de las Ideas, pero sí el lenguaje en el que Platón la había formulado. Las expresiones «participar» e «imitar», contra las que son dirigidos los argumentos, son metáforas igualmente inadecuadas para expresar la relación de los particulares con una Idea, porque ambas consideran la Idea como si fuera una cosa, en lugar de ser una característica de las cosas. Se puede objetar lo mismo al uso que hace Platón de la expresión «lo x-en sí» (αὐτὸ τὸ), ya que considera la Idea de x como una x entre otras, e implica una x-dad co-

[16] *Met.* 990 b 17 (=1079 a 13). Usa la frase también en 1039 a 2 y en *Soph. El.* 178 b 36-179 a 10, y usa el argumento, aunque no la frase, en *Met.* 991 a 2-5 y 1032 a 2-4. Utiliza la frase, pero con un sentido completamente diferente en 1059 b 8.

[17] 84. 7-21

mún a una y a las demás. La confusión adquiere su mayor crudeza en *Prot.* 330 c 2-e 2, donde se dice de la justicia que es justa y de la piedad que es piadosa.

Sócrates no saca las consecuencias, pero hace otra sugerencia[18], que cada Idea es un pensamiento, que sólo se encuentra en las almas, con lo que salva su singularidad y se sustrae a la objeción que se ha hecho contra ella. Pero parménides responde a esto que un pensamiento es siempre un pensamiento de algo, y de algo que existe y se acepta como común a varias cosas, que esta naturaleza objetiva, y no el pensamiento de ella, es una Forma. De modo que nos hemos quedado con las Formas objetivas todavía a nuestro alcance. Añade otra razón a este argumento contra una interpretación conceptualista de las Formas[19]: «Si al decir que todas las cosas participan de las Formas quieres decir que participan de los pensamientos, estos significará que todas las cosas están compuestas de pensamientos, los cuales o piensan, o son pensamientos que no piensan.» La interpretación conceptualista de los universales es así despachada muy sumariamente, y Platón nunca recurre a ella. Nada hay en Platón que justifique la opinión, expresada a veces por especialistas, tanto antiguos como modernos, de que las Ideas son simples pensamientos, en la mente divina o en la humana.

Pasa[20] a una interpretación mucho más característica de su postura hacia las Ideas. Insinúa que la participación de las cosas particulares de ellas ha de entenderse en el sentido de que las Formas son modelos establecidos en la naturaleza y los particulares son copias de ellos. Contra este punto de vista Parménides aduce la peligrosa objeción de que si un particular es copia de una Forma, lo será en virtud de su participación de una naturaleza común, la cual será la Forma verdadera. Así habrá una Forma sobre otra *ad infinitum.* Una vez más tenemos un vicioso regreso infinito.

---

[18] 132 b 3
[19] 132 c 9-11
[20] *Ibíd.* 12

Se ha hecho[21] un intento de mostrar que el argumento de Parménides es erróneo, basándose en que la relación de la copia con el original no es de semejanza, ya que si A es semejante a B, B es semejante a A; pero si A es una copia de B, B no es una copia de A. Pero tal intento fracasa. Concedamos que la relación no es de mera semejanza, pero con todo incluye la semejanza. Y la semejanza entre dos cosas implica alguna Forma, algún carácter que tengan en común. Cornford se empeña en demostrar que Platón vio que la crítica era errónea, ya que en el *Timeo* todavía presenta la relación como copia. Lo cierto es, sin embargo, que ni aquí ni en otra parte afrontó Platón la crítica. Podemos inferir que la aceptó, tal como hace Sócrates en el diálogo, y se dio cuenta de que «copiar» era una forma metafórica de describir la relación. La pura verdad es que una cosa buena no es semejante a y, por consiguiente, no es una copia de, la bondad.

Por tanto, las dos formas que usa habitualmente Platón para hablar de las Ideas —la caracterización de la Idea como «lo x en sí» y de los particulares como semejantes a ella— han sido efectivamente refutadas. Si es verdad que Parménides rechaza completamente estas descripciones, no hará lo mismo con la de la relación como «participación». Pero sí dice que tenemos que descubrir otra concepción de la «participación»[22]. La auténtica réplica a ambas críticas consistirá en insistir en que la relación de los particulares con el universal es una relación especial, y que tanto «semejanza» como «participación» son inadecuadas metáforas de ella.

Parménides se vuelve[23] ahora hacia lo que considera una objeción aún mayor de la teoría de Sócrates, a saber, que las Formas, si es que hay Formas, nos serán incognoscibles. A este resultado llega mediante el siguiente argumento: «Una Forma, que sea esencialmente relativa, será relativa a otra Forma, y no a alguna de las cosas de este mundo. Una cosa particular que sea relativa, será relativa, a otra cosa particular. Por ejemplo: si uno de nosotros es amo, es

[21] P. P. Taylor en *P. M. W.* 358 y Cornford, 93-5
[22] 133 a 5
[23] *Ibíd.* 11

amo de un esclavo, el cual es, a su vez, uno de nosotros. Por otro lado, el señorío en sí es relativo a la esclavitud en sí. De esto se sigue que un conocimiento, que lo sea realmente, es relativo a la auténtica verdad, y una clase particular de conocimiento, que sea verdadero conocimiento, es relativo a algo que existe realmente. Por otra parte, *nuestro* conocimiento, que sea verdadero conocimiento, es relativo a alguna cosa particular de nuestro mundo. Por consiguiente, ya que no tenemos el verdadero conocimiento, no conocemos ni podemos conocer las Formas: «lo bello en sí, lo bueno en sí, y las demás Ideas».

Hay una consecuencia todavía más extraña, añade Parménides[24]. A nadie se le puede asignar el verdadero conocimiento con más propiedad que a Dios. Y así como nuestro conocimiento es relativo a las cosas de nuestro mundo, el verdadero conocimiento sólo lo será de las cosas del mundo de las Formas. Por consiguiente, el conocimiento de Dios no lo será de nada de nuestro mundo. Sócrates admite que, en efecto, es una consecuencia muy curiosa de su teoría. También admite la fuerza del argumento completo de Parménides[25].

No podemos rechazar el argumento por meramente dialéctico, aunque no convenza en absoluto. Depende de la confusión entre la Forma de conocimiento, i. e. su esencia, y el conocimiento perfecto. La confusión es obvia en afirmaciones como esta: «Presumiblemente, las Formas, tal como son en sí, son conocidas por la Forma del conocimiento en sí»[26]; o esta otra: «Concederás, supongo, que si hay una Forma como el conocimiento en sí, este será mucho más perfecto que el conocimiento de nuestro mundo»[27]. Sócrates no advierte la falacia, lo que quizá signifique que Platón no la detectó. Ni siquiera Parménides pretende que su refutación sea completa. Sólo dice que es algo difícil de captar[28], lo que sugiere que Platón pensó refun-

[24] 134 c 4
[25] 134 e 7-8, 135 b 3-4
[26] 134 b 6-7
[27] 134 c 6-8
[28] 134 e 9-135 b 2; cfr. 133 b 4-c 1

dir su teoría preservando su núcleo esencial. Las últimas palabras de Parménides[29] sobre la teoría no expresan un triunfo sobre ella: «Si un hombre, al ver todas estas dificultades y otras parecidas, rehúsa admitir que existen Formas de las cosas o distinguir una Forma definida para cada caso, no tendrá nada en lo que asegurar su pensamiento. Así será en tanto no admita que cada cosa tiene siempre un mismo carácter. De hacerlo así destruirá completamente la significación de todo discurso». Sócrates no yerra necesariamente. Su impulso a razonar es noble y divino[30]. Su equivocación está en que lo ha seguido sin haberse sometido antes a un entrenamiento en la práctica, desdeñada a menudo, de la disputa, tal como la ha exhibido Zenón. Parménides elogia una sugerencia de Sócrates, a saber: que el método de la hipótesis no fuera aplicado a los ejemplos visibles, sino a las Formas en sí. El propio Parménides añade: que se investigaran no sólo las consecuencias de una hipótesis particular, sino también las de la hipótesis opuesta[31].

¿Cuál es, podemos preguntarnos, el resultado general de esta «primera parte» del *Parménides?* Burnet[32] y Taylor[33] sostienen que los argumentos de Parménides no se dirigen contra la realidad de las Ideas, sino contra la de las cosas sensibles. El único argumento sustancial que se puede aducir en favor de esta interpretación es que parecería más natural que se hiciera a Parménides —un monista y un intelectualista— portavoz de un ataque contra la realidad de las cosas sensibles, que contra las Formas inteligibles. Lo que ocurre es que, de principio a fin, es la doctrina de las Ideas, y nada más, el tema de crítica. Cabe añadir también que no hay nada monista en el punto de vista desde el que Parménides presenta la crítica. Tampoco su admisión final, de que sin algo similar a las Formas no podría avanzar el pensamiento, resulta consecuente con el propio monis-

[29] 135 b 5-c 3
[30] 135 d 2
[31] *Ibíd.* 8-136 a 2
[32] *Gk. Phil.* I. 254
[33] *P. S.* 41-2

mo integral de Parménides. En realidad, no se trata a Parménides en calidad de monista. Es elegido como portavoz de las reflexiones del propio Platón sobre su teoría de las Ideas, porque están demasiado alejadas de la forma de pensar de Sócrates y porque Parménides representa la reflexiva sabiduría de la edad en contraste con el entusiasmo de la juventud. Dos rasgos destacan en la presentación que de él hace Platón. Uno es su magnanimidad: su buena disposición para considerar con mente abierta la novedosa teoría de un hombre más joven, y para admitir que, en cuanto se le poden ciertos defectos, representa la verdad. El otro es su insistencia —propia de un intelectualista— en el rigor de pensamiento. Dice que la teoría de las Ideas es fundamentalmente verdadera, pero que se ha expuesto sin atender a esa precisión de pensamiento que sólo puede dar un entrenamiento. Hay que añadir que en el *Sofista* y en el *Político* al extranjero eléata se le trata de manera semejante —no como a un monista, sino como a un representante del razonamiento preciso, hasta llegarle a asignar el aserto tan poco monista de que el cambio no encontrará menos sitio en la realidad que la inmutabilidad.

La exposición preliminar que hace Parménides del método dialéctico[34] deja claro que sólo hay que examinar dos hipótesis: que existe un Uno, y que no existe. También deja claro que hay que considerar dos cuestiones, sobre la base de cada una de estas hipótesis, a saber: lo que se puede decir sobre el Uno, y lo que se puede decir sobre «los otros». De modo que esperamos cuatro argumentos, pero, en realidad, nos encontramos con ocho (y no nueve, ya que el pasaje 155 e 4-157 b 5, aunque se le tiene por el tercero, claramente es sólo un apéndice del segundo). ¿Cómo ocurre esto? ¿Cómo es que pares de argumentos que parten de la misma hipótesis y que responden a la misma cuestión —el 1) y el 2), el 3) y el 4) el 5) y el 6), el 7) y el 8)— llegan en cada caso a resultados exactamente opuestos? Lo que ocurre es que al hacer la misma hipótesis dos veces, se tienen en cuenta las diferentes implicaciones de la hipótesis desde el punto de partida. En 1) sólo se tiene en cuenta la

[34] 136 e 8-137 b 4

unidad del Uno. Se considera que este es una unidad y nada más; y se deduce de eso que no se puede decir nada más de él. En 2) se tienen en cuenta tanto su existencia como su unidad. Inicial dualidad de la que se infiere que se pueden afirmar varios atributos del Uno. Al comparar 3) con 4), 5) con 6), 7) con 8), podemos captar que, ya desde el punto de partida, se le dan a la suposición sesgos diferentes (de modo semejante a los casos anteriores); lo que justifica la oposición de las conclusiones.

Al considerar las hipótesis, podemos comenzar señalando las formas en que aparecen las diversas prótasis. En el texto de Burnet son las siguientes:

1. 137 c 4-142 a 8	εἰ ἓν ἔστιν	137 c 4
2. 142 b 1-157 b 5	ἓν εἰ ἔστιν	142 b 3, 5, c 8, 155 e 4
	εἰ ἓν ἔστιν	142 c 3
3. 157 b 6-159 b 1	ἓν εἰ ἔστιν	157 b 6, 7
4. 159 b 2-160 b 4	ἓν εἰ ἔστιν	159 b 3, 5
5. 160 b 5-163 b 6	εἰ μὴ ἔστι τὸ ἕν	160 b 5
	εἰ ἓν μὴ ἔστιν	160 b 7, c 1
	ἓν εἰ μὴ ἔστι	160 c 6, d 3, 6
6. 163 b 7-164 b 4	ἓν εἰ μὴ ἔστι	163 c 1
7. 164 b 5-165 e 1	ἓν εἰ μὴ ἔστι	164 b 5
	ἓν εἴ μὴ ἔστιν, τἆλλα δὲ τοῦ ἑνός	165 c 5
8. 165 e 2-166 c 2	ἓν εἰ μὴ ἔστι, τἆλλα δέ τοῦ ἑνός	165 e 2

Las variaciones en 2) y 5) muestran que el orden diferente de las palabras no es significativo y, en concreto, que es injustificable distinguir la prótasis de 1) de la de 2), bajo el supuesto de que la primera es la hipótesis de que el universo es uno y la segunda, la hipótesis de que existe un Uno. Además, debemos recordar que en total tenía que haber sólo dos hipótesis, una contradictoria de la otra. Por otra parte, las fórmulas εἰ μὴ ἔστι τὸ ἓν de 5) y ἓν εἰ μὴ ἔστιν, τἆλλα δὲ τοῦ ἑνός de 7) y 8) indican que, en ellas, la hipótesis es existencial, que no existe un Uno. De estos dos datos se sigue: que de 1) a 4) la hipótesis es que existe un Uno, i. e., que existe una unidad omniabarcante; y que

de 5) a 8) se hace la suposición opuesta. En nuestro texto los acentos no son decisivos, ya que se pusieron siglos después de Platón. Si bien, hay que señalar que en 1) deberíamos leer ἔστιν, para que se ajustara a nuestra conclusión de que todas (o más bien las dos) hipótesis son existenciales.

Las conclusiones de los argumentos pueden resumirse así:

1. Si existe un Uno, no admite ningún miembro de muchos pares de predicados opuestos, no existe, no puede ser nombrado, ni hablarse de él, ni conocido, ni percibido, ni juzgado.

2. Si existe un Uno, admite ambos miembros de los mismos pares de predicados opuestos, existe, puede ser nombrado, hablarse de él, conocido, percibido y juzgado.

3. Si existe un Uno, los otros son semejantes y desemejantes entre sí, idénticos y diferentes entre sí; y admiten ambos miembros de muchos pares de predicados opuestos.

4. Si existe un Uno, los otros no son ni semejantes ni desemejantes, ni idénticos ni diferentes, y no admiten ningún miembro de los mismos pares de predicados opuestos.

5. Si no existe un Uno, admite cada miembro de muchos pares de predicados opuestos.

6. Si no existe un Uno, no admite ningún miembro de los mismos pares de predicados opuestos.

7. Si no existe un Uno, los otros no admiten ningún miembro de los mismos pares de predicados opuestos.

Así, aunque se haga la misma hipótesis en los cuatro primeros argumentos, al exponer las distintas implicaciones de esta hipótesis, se llega en 1) y 4) a una negación indiscriminada, y en 2) y 3) a una indiscriminada aserción. Y, aunque se haga la suposición opuesta en los cuatro últimos argumentos, al exponer las distintas implicaciones de esa suposición, se llega en 5) y 7) a una aserción indiscriminada, y en 6) y 8) a una negación indiscriminada. El resultado del total de argumentos se resume[35] diciendo: «Si hay o no hay un Uno, este Uno y los otros son semejantes y no lo son, parecen ser y no parecen ser, toda clase de co-

---

[35] 166 c 2-5

sas de toda clase de modos, con respecto a sí mismos y entre sí». Los eruditos han propuesto muchas interpretaciones de estos argumentos. El comentario de Proclo revela que ya hacían varias en la antigüedad. Resultaría tedioso tratar de revisarlas todas. Me contentaré con considerar cuatro de las más recientes. Tres de ellas las ha discutido Hardie en su *Study in Plato*[36], aunque les daré distinto orden.

1. Comienzo por la interpretación «idealista» que ofrece Taylor en sus artículos en *Mind*[37]. Según ésta (empleo las palabras de Hardie[38]), el primero de los ocho argumentos es «la refutación de un concepto de "el Uno" abstracto y meramente erístico. El monismo extremo es reducido al absurdo al identificarlo con la negación de la posibilidad de predicación. Negación producida por la no admisión de la intercomunicación de formas. Pero la segunda hipótesis, y las otras afines[39], contraponen a este falso concepto una noción verdadera y concreta de unidad como un todo significativamente diferenciado».

Esta interpretación no requiere un detenido examen, ya que fue descartada, posteriormente, por su autor. No obstante, hay que hacer una o dos objeciones importantes: (a) Hardie repara muy acertadamente en que una refutación del monismo abstracto sería una de las últimas cosas que Platón atribuyera a Parménides. (b) La adscripción indiscriminada de atributos opuestos que se le hace al Uno y a los Muchos en el segundo argumento, y en sus afines, no resulta más satisfactoria que la indiscriminada negación del primer argumento y de sus afines. (c) No hay ninguna indicación que nos permita decir que Platón estuviera más impresionado por el segundo argumento que por el primero. Rechaza, en verdad, las conclusiones a las que conduce el primer argumento, y con ellas la suposición abstracta y monista de las que se derivan: «¿Es pues posible que sea este el caso del Uno? No lo creo así»[40]. Nada hay, sin embargo, que indique que la conclusión del segundo argumen-

36 Cap. 10
37 V (1896) 297-326, 483-507, VI (1897), 9-39
38 Pág. 103
39 I. e. la tercera, la quinta y la séptima.
40 142 a 6-8

to le resulte más aceptable a Platón que la del tercero, ni la del tercero más que la del cuarto. En los ocho argumentos el razonamiento es del mismo tipo: muy ingenioso, convincente unas veces, otras saturado de falacias que nos parecen obvias, y algunas debieron de serlo para Platón. (d) En la conclusión final[41] considera todos los argumentos como si formaran un único argumento que llevara a conclusiones completamente contradictorias.

2. En segundo lugar, está la interpretación «erística» (una variante de la primera) que, al decir de Hardie[42], sostiene que los argumentos hipotéticos «no son más que un ejercicio lógico que tenía por objeto mostrar cómo, con la ayuda de ciertas falacias lógicas supuestamente características de los eleáticos, podía ser refutada la misma hipótesis eleática. Ambas hipótesis[43] son *reductiones ad absurdum*». Esta es la opinión seguida por Taylor en *Plato, the Man and his Work,* y en la introducción a su versión del *Parménides.* Las objeciones más importantes que hay que hacerle a esta interpretación son las siguientes: (a) Ciertamente sería muy curioso que Platón pusiera en boca de Parménides argumentos cuyo principal propósito fuera la refutación del eleatismo, mediante la parodia de sus métodos. (b) Esta interpretación comete el mismo tipo de error que la primera. La primera entendía que Platón tomaba más en serio el segundo y los demás argumentos que abocan a resultados positivos, que el primero y los otros argumentos «negativos». La presente interpretación destaca solamente los cuatro primeros argumentos, que revelan las consecuencias paradójicas de creer en el Uno, e ignora los cuatro últimos, que indican las consecuencias paradójicas de negar su existencia. Sin embargo, está claro que Platón es imparcial ante los ocho argumentos. (c) Otro rasgo de la opinión más reciente de Taylor es que interpreta la segunda parte del *Parménides* como «una broma filosófica sumamente divertida»[44]. La mayoría de los lectores dirá más

41 166 c 2-5
42 Págs. 102-3
43 I. e. la primera y segunda.
44 *P. M. W.* 370

bien: «Nosotros no nos hemos divertido». Podemos obtener agrado de los argumentos, pero no será un agrado de humor, sino de virtuosismo, y algo de ésto resulta muy efectivo.

3. En tercer lugar, está la interpretación «transcendentalista», que (y de nuevo empleo las palabras de Hardie[45]):

> Ve incluso en la primera hipótesis, una positiva sugerencia metafísica. Entiende que la hipótesis hace referencia a un «Uno más allá del ser», sólo negativamente caracterizable, un último principio de unidad «más allá de» las otras formas, semejante a la «Idea del bien» de la *República*. La segunda hipótesis se ocupa de un «Uno», que es diferenciado pero derivado, y considera la unidad y la existencia aspectos conexos de un mundo inteligible. Pero la esfera de lo existente no es última o autoexplicativa. Apunta a «más allá del ser».

Esta interpretación del primer argumento, que destaca la unidad del Uno y no su existencia, tiene a su favor que ella es la que cabía esperar que Platón le adjudicara a Parménides. Mas, al considerar la «primera parte» del diálogo, nos hemos encontrado con que Parménides no aparece allí en calidad de monista, sino simplemente en la de un grande y respetable filósofo. Lógicamente así debería aparecer en la «segunda parte». Además, al final del primer argumento, el propio Parménides califica sus conclusiones de completamente inaceptables[46].

Contra esta interpretación se deben tener en cuenta estas objeciones: (a) Parece cometer el mismo error que las interpretaciones precedentes, el de escoger un conjunto de argumentos (el de los que llevan a resultados negativos) —o por lo menos un argumento— porque consignara una verdad más profunda que el otro. Si algo es claro, con todo, es que Platón no hace tal distinción. No sólo al final de la primera «hipótesis» dice Platón que «no hará eso», sino que en la última frase del diálogo pone, expresamente, todas las «hipótesis» al mismo nivel de validez.

---

45 Pág. 103
46 142 a 6-8

(b) A Taylor no le resulta difícil probar[47] que la interpretación plotiniana de las «hipótesis» (de la que es derivable la interpretación trascendentalista) es completamente injustificada en muchos aspectos. Pero cabe preguntarse si Plotino no tiene razón al sostener que Platón pretendió estatuir un Uno enteramente incognoscible como lo más completo y verdadero, y un Uno objeto de conocimiento, como derivado de aquel. Quizá, el pasaje que más estrechamente se corresponde con esta concepción es aquel de la *República*[48] en el que se dice que la Idea del bien es más elevada que el conocimiento. Pero, me parece que lo que quiso decir Platón con esto no es que fuera incognoscible, sino que sólo se la puede conocer en parte. Y esto es, en efecto lo que se dice en la *República*[49]. Cabe añadir que el Uno del que habla Parménides en la primera hipótesis es una unidad completamente abstracta para la que son inapropiados la bondad y los demás atributos de valor, los cuales nunca se pueden afirmar de ella.

(c) En el cuarto argumento, Platón llega, respecto a los «otros», a conclusiones que se corresponden con aquellas a las que, en la primera parte, llega con respecto al Uno. ¿Podemos suponer realmente que está revelando o insinuando una teoría mística de «los otros», del mismo modo que Plotino supone que, en el primer argumento, está insinuando una teoría mística de un inefable e incognoscible Uno? ¿Y podemos suponer que está insinuando una doctrina mística en el sexto y octavo argumentos, que llegan (como el primero y el cuarto) a una negación indiscriminada —en el sexto una doctrina mística sobre el Uno, desde la hipótesis de que no hay un Uno, y en el octavo una doctrina mística sobre «los otros», desde la misma hipótesis? Parece claro que en los argumentos cuarto, sexto y octavo Platón no está expresando una filosofía de lo inefable, sino obteniendo desapasionadamente, los resultados de un cierto tipo de razonamientos aplicados a determina-

---

47 Traduc. del *Parménides*, 145-59

48 508 e 1-509 a 5

49 ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, 505 a 2

dos supuestos. De ser así, es muy improbable que en el primero esté haciendo algo distinto.

(d) En el *Sofista*[50], un diálogo quizá no muy posterior al *Parménides,* nos encontramos con una crítica de un monismo extremo, en la que Platón reproduce, en resumen, el argumento de la «segunda hipótesis». Indica que afirmar que sólo existe una cosa, es afirmar que existen la realidad y la unidad. Por tanto, que no existe sólo una cosa. Es decir, el monismo extremo se refuta a sí mismo. Creo que nadie duda de que el argumento del *Sofista* exprese la propia concepción de Platón, ni de que sea difícil de conciliar con la teoría de que en el *Parménides* sostenga que el monismo extremo representa la verdad más profunda acerca del mundo.

4. Vamos a considerar a continuación una interpretación que se dio después de la obra de Hardie. Es la de Cornford. Robinson[51] resumió su principal interpretación de este modo: «la segunda parte del *Parménides* no es una parodia ni una sofistería, sino un análisis serio y muy sutil. Casi todas las conclusiones de todas las hipótesis son verdaderas e importantes. Lo que analiza aquí es la lógica de Parménides, que demuestra ser incorrecta. La quinta hipótesis, por ejemplo, "es una brillante refutación del dogma eleático de que nada se puede decir de 'lo que no es'"».

Esta interpretación merece las siguientes objeciones: (a) La dificultad de suponer que Platón ponga en boca de Parménides una polémica antieleática. (b) La dificultad de que los cuatro últimos argumentos, que parten de una suposición *opuesta* al dogma eleático, sigan el mismo tipo de lógica y lleguen al mismo tipo de conclusiones paradójicas que los cuatro últimos, que parten del dogma eleático. (c) Otra objeción es esta: en vista de que hay en los argumentos muchas falacias obvias, Cornford ha de suplir las deficiencias de su opinión principal atribuyendo a Platón un propósito secundario: el de proporcionar a sus lectores un adiestramiento en descubrir falacias. Robinson señala

---

[50] 244 b 6-245 e 5

[51] "Plato's *Parménides,*" en *Class. Philol.* XXXVII (1942), 181

acertadamente[52] que este objetivo secundario dificultaría muy seriamente el principal objetivo. En la medida en que el lector descubra las falacias, le impresionará menos el argumento antieleático. En la medida en que fracase al descubrirlas, el intento por educarlo en esto habrá fracasado.

Todas estas pretensiones de tomar la inculcación de la doctrina como el principal, o único, objetivo de los argumentos hipotéticos, han fallado. Y no parece sino que tenían que fracasar, si tenemos en cuenta la postura imparcial de Platón ante los argumentos que llevan a conclusiones opuestas. La única solución está en pensar que ese no es el principal propósito. La verdadera pista para la interpretación está en la caracterización, cinco veces repetida[53], de los argumentos como dotación de una γυμνασία, como entrenamiento en la argumentación. En ninguna parte sugiere que le vayan a ayudar directamente a Sócrates en los problemas que Parménides ha revelado en la teoría de las Ideas, o en cualquier otro problema filosófico. Cabe señalar que en el *Político*[54], escrito no mucho después del *Parménides,* dice expresamente Platón que el examen de la definición del hombre de estado no vale tanto para esclarecer este problema particular como para hacer mejores dialécticos a los que participan en ese examen.

A las demás consideraciones que apoyan esta opinión podemos añadir una prueba que, aunque no decisiva, tiene alguna relevancia. Al único diálogo importante al que nunca, al parecer, hace referencia Aristóteles, es al *Parménides.* Resultaría muy extraño que Aristóteles no lo mencionara nunca, de ser una exposición formal de los puntos de vista de Platón, y, en concreto, de ser la primera «hipótesis» expresión de los más profundos conceptos acerca de la realidad última. Si esencialmente es una obra de gimnasia lógica, su silencio es mucho más inteligible.

Esta interpretación fue propuesta hace mucho por George Grote[55], y ha sido defendida de modo convincente por

---

52 Págs. 181-6
53 135 c 8, d 4, 7; 136 a 2, c 5
54 285 d 4-7
55 *P. C. S.* II, 263

Robinson. Este punto de vista evita los inconvenientes de las otras cuatro interpretaciones examinadas, y hace justicia a lo que dice Parménides de los argumentos, cuyo propósito califica de esencialmente gimnástico. No será la inculcación de una doctrina filosófica, sino el ejemplo de un adiestramiento el que mejor capacitará a Sócrates para la comprensión última de la verdad filosófica. Esta perspectiva otorga una unidad al diálogo, ya que si en la primera parte convence a Sócrates de que no consigue ver los puntos débiles de su propia teoría, en la segunda le da un ejemplo de un ejercicio intelectual que le hará más consciente de tales defectos.

La caracterización de la «segunda parte» como «juego laborioso»[56] resulta menos aclaratoria que como gimnástica, repetida cinco veces por Platón. Laboriosa ciertamente lo es. El ingenio y la variedad de sus argumentos son muy sorprendentes. Sin embargo es un juego, un juego en el que el contendiente hará cualquier cosa para obtener un tanto. Usará un sólido e incluso un profundo argumento cuando lo necesite, pero también usará una sofistería descarada cuando le convenga. Sólo así puede llevar a cabo el *tour de force* de derivar conclusiones contrarias a partir de premisas aparentemente idénticas, y conclusiones idénticas desde premisas aparentemente contrarias.

Considerar la «segunda parte» un ejercicio principalmente gimnástico, no excluye la posibilidad de que a lo largo de él se le ocurran ideas positivas a Platón. Ideas que luego fructificarán en su pensamiento posterior. *Puede* que Cornford tenga razón al pensar: que el exiguo resultado de la primera «hipótesis» constituye una *reductio ad absurdum* de la convicción[57] de Sócrates de que la simple unidad en sí no puede ser muchos, lo que prepara el camino para la doctrina de la intercomunicación de clases del *Sofista;* que este mismo asunto es reforzado en 144 a 5-145 a 3; que 144 e 8-145 a 3 y 158 b 5-159 a 4 prefigura un posterior análisis (que nos es conocido a través de Aristóteles) de las Ideas en el Uno, y lo grande y pequeño; que 149 d 8-150

[56] πραγματειώδης παιδιά, 137 b 2

[57] 129 d 6-130 a 2, 131 c 9-11

e 5 es una retractación de la teoría del *Fedón*, en la que considera la grandeza y la pequeñez propiedades inherentes a sus poseedores[58]; que la cuarta hipótesis es, entre otras cosas, una crítica de la insistencia que muestra Sócrates, en el *Fedón* y en la primera parte del *Parménides*, en la separación de las Formas. Cada investigador juzgará por sí mismo, pero es por lo menos dudoso que haya esas supuestas alusiones a la teoría de las Ideas. Lo que Parménides promete a Sócrates a través del estudio de las hipótesis, no es un desarrollo directo o una enmienda de su teoría, sino un aumento de la destreza dialéctica que puede, a la larga, producir ese resultado. Creo que ese es el propósito de la «segunda parte». Lo que había que examinar no era la teoría de las Ideas, sino las implicaciones de la hipótesis propia de Parménides, «hay un Uno», y de su opuesta, con la esperanza de que la práctica en el descubrimiento de implicaciones y ambigüedades capacitaría, por fin, a Sócrates para lograr una teoría en conjunto más completa que la que había abrazado con juvenil entusiasmo. Me parece un error el intento de rastrear semillas de enseñanza en la yerma paradoja que ofrecen las hipótesis.

En el *Teeteto* no hay ninguna referencia directa a las Ideas, y es posible conjeturar la razón de esto. El diálogo fue escrito —y ya vimos las razones para creerlo así[59]— por lo menos después de la «primera parte» del *Parménides*, y no mucho después de él. En este diálogo Parménides ha hecho importantes críticas a la teoría de las Ideas, pero ha admitido que sin tener en cuenta tal teoría sería imposible el discurso. Podemos figurarnos sin más que, ante tal situación, Platón no toca la teoría de las Ideas en el *Teeteto*[60], y se dedica a examinar la solidez del fundamento sobre el que la erigió: el supuesto de que el conocimiento existe, y es algo completamente diferente de la sensación y de la opinión. Si leemos entre líneas, podemos ver ciertos avances en sus puntos de vista[61].

---

58 102 b 8-c 9

59 Págs. 20-3 *infra*.

60 175 c 2-3 y 203 e 2-5 están más cerca de ser referencias de la teoría.

61 Fueron claramente señalados por Jackson, en *J. of Philol.* XIII (1885), 267-72

1. En el *Fedón*[62] dio Platón con el problema del tamaño relativo. Simias es más alto que Sócrates, y más bajo que Fedón, porque Fedón tiene altura en relación con la bajura de Simias. Platón se conforma con señalar que ni la altura en sí, ni la altura en nosotros, es alta y baja a la vez. La altura o se retira ante la bajura cuando ésta se acerca, o se destruye con su aproximación. Está satisfecho de vindicar a la Forma del cargo de tener atributos contradictorios. En el *Teeteto*[63] tropieza con el mismo problema, y establece tres proposiciones: (a) Nada puede llegar a ser mayor o menor en tamaño en tanto sea igual a sí mismo. (b) Aquello a lo que nada se añade y a lo que nada se quita permanece igual a sí mismo. (c) Una cosa que no era en un tiempo anterior, no puede ser en uno posterior sin que comience a ser. Entonces señala que él, que en el momento es más alto que Teeteto, al cabo de un año puede resultar más bajo que Teeteto, sin que tenga que volverse él mismo más bajo. Esto es, al comparar la relación entre dos personas en un momento con la relación entre ellas en otro momento, se da cuenta de una dificultad en la que no había reparado cuando comparaba meramente la relación entre A y B, con la relación entre A y C, en el mismo momento. Ya en el primer pasaje hizo ver que se daba alguna cuenta de la relatividad de los términos «alto» y «bajo»; pero es ahora cuando se entera de una nueva dificultad con respecto a ellos, y se aproxima más al reconocimiento de su completa relatividad. No ofrece una solución directa de la dificultad, pero alude a una doctrina que pasa a exponer, y que puede aclararla[64]. Es una doctrina que adscribe a ciertos pensadores «más sutiles que los no iniciados» (κομψότεροι): la doctrina de que en la percepción no existe ni el objeto percibido, ni el órgano perceptor a no ser en potencia, hasta que éstos se encuentran[65]. La teoría no aclara directamente el problema que se estaba tratando, pero parece insinuar que *de un modo parecido* la altura y la bajura presuponen

[62] 102 a 11-103 a 3
[63] 154 c 7-155 c 10
[64] 155 d 5-e 1
[65] 155 e 3-157 c 2

dos cosas que están en mutua comparación. Con otras palabras, son por completo relativas, no inherentes a cada cosa comparada, tal como se suponía que lo eran en el *Fedón*.

2. Esta doctrina de la percepción sensible es muy parecida a otra que vendrá en el *Sofista*. En el *Teeteto* sostiene Platón, bajo el disfraz de los κομψότεροι, que el universo (i. e. el universo de almas perceptoras y objetos percibidos) es movimiento y nada más; que un tipo de movimiento tiene el poder de actuar y otro de ser afectado; que las cualidades sensibles y la percepción de ellas se producen simultáneamente, las primeras en el objeto y la segunda en el «órgano sensorial», mediante el movimiento activo de uno que obra sobre el movimiento pasivo del otro.

No especifica si es el objeto el que afecta al órgano sensorial, o viceversa, pero es lógico que quiera decir lo primero. Hay aquí una clara semejanza con aquel pasaje del *Sofista*[66] donde considera, por vía de tentativa, el poder de actuar o de ser afectado como un signo cierto de realidad. Y así como en el *Teeteto* presuntamente hace que el objeto actúe y el órgano sensorial sea afectado, en el *Sofista*[67] hace que las Formas actúen y que las almas sean afectadas. Arguye que las almas sujetas al cambio son tan reales como las Formas, a las que había identificado con todo lo que es verdaderamente real en el periodo más temprano.

3. En 184 b 4-186 e 12, distingue entre objetos tales como sonido y color, que son de un solo sentido, y características comunes a objetos de más de un sentido: existencia e inexistencia, diferencia e identidad, dualidad y unidad, desemejanza y semejanza, paridad e imparidad, belleza y fealdad, bondad y maldad, «y todas las cosas de esta clase». Además, insiste en que esas cosas son aprehendidas no por el sentido, sino por el pensamiento. Aunque no las califica de Formas, corresponden a las dos primeras clases de Formas admitidas en el *Parménides*[68] (semejanza, unidad y pluralidad; justicia, belleza y bondad) y a las «clases prin-

---

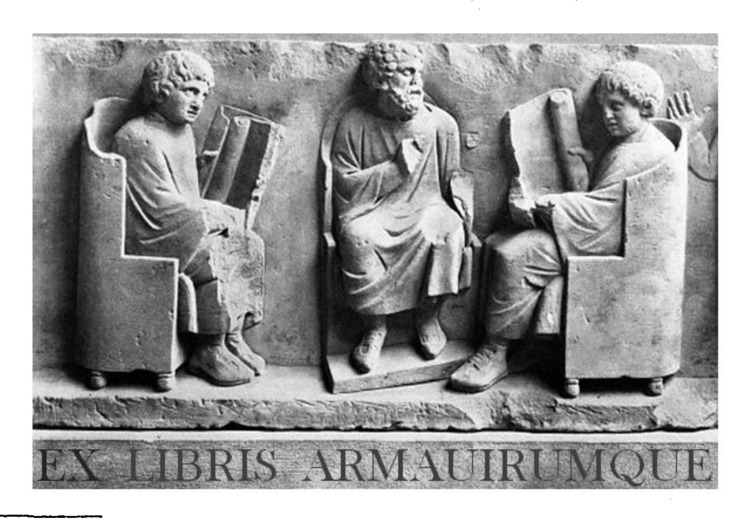
66 247 d 8-e 4

67 Si nuestra interpretación es correcta. Cfr. págs. 132-4 *infra*.

68 130 b 1-10

cipales» admitidas en el *Sofista*[69] (ser, identidad y diferencia, movimiento y reposo). Así desde los dos puntos de vista —la teoría del conocimiento en el *Teeteto,* y la metafísica en el *Sofista*— llega Platón a aislar una clase de atributos de gran alcance, que para el pensamiento posterior serían los *transcendentales.*

Por último, es en el *Teeteto* donde más cumplidamente expone Platón las bases sobre las que en realidad se apoya su teoría de las Ideas. Esta está basada en la creencia de que hay una completa diferencia entre la sensación y el conocimiento; y de que el conocimiento reclama por objetos suyos entidades no percibidas por el sentido. En el *Teeteto*[70] da la prueba terminante y más elaborada de la diferencia entre sensación y conocimiento. También se basa su teoría, tal como dice expresamente en el *Timeo*[71], en la creencia de que hay una completa diferencia entre el conocimiento y la opinión verdadera. La prueba más elaborada de ésto también se da en el *Teeteto*[72]. Así, aunque el diálogo no se ocupa de metafísica, sino de epistemología, proporciona el más sólido argumento que nunca diera Platón, para fundamentar su teoría metafísica.



[69] 254 b 7-258 c 5
[70] 151 d 7-186 e 12
[71] 51 d 3-e 6
[72] 187 a 1-210 b 3

VI. El Sofista y el Político

El *Sofista* es el primer diálogo en el que Sócrates tiene un papel enteramente secundario, pues sólo aparece en unas pocas páginas iniciales. El principal lo desempeña un «extranjero eleático». La explicación más verosímil de este cambio es que Platón ha comprendido más que antes la importancia de Parménides. Hasta ahora Sócrates había sido el portavoz de la teoría de las Ideas, por entender que ésta estaba basada en la insistencia socrática sobre el problema de la definición. Al leer los primeros diálogos pudimos suponer quizá que, para Platón, no había existido ningún filósofo, o ninguno digno de consideración, antes de Sócrates. En alguno de los diálogos de los periodos antiguo y medio —el *Protágoras*, el *Crátilo*, el *Teeteto*— tuvo que habérselas con este o aquel pensador. En el *Sofista* amplía mucho el elenco. En el apartado 242 b 6-251 a 4 pasa revista a toda la filosofía griega anterior. Con la elección de un extranjero eleático, como portavoz suyo, insinúa que él mismo es heredero, en algún sentido, de la filosofía de Parménides, al insistir en que la realidad suprema no puede ser percibida, sino sólo conocida, al contrario que los objetos de los sentidos. Pero, si le atrajo el intelectualismo de Parménides, también rechazó su monismo; y, en consonancia con esto, su portavoz no será Parménides, ni un monista de cuerpo entero como Zenón, sino un eleático[1] ilus-

[1] 216 b 3-8

trado, que puede criticar a su padre Parménides[2] de igual modo que a otros filósofos, y puede decir[3]:

> Me parece que buenamente Parménides nos lo explicó, y todo aquel que en alguna ocasión se ha lanzado a definir del ser qué es y cuáles son sus atributos (...). A mí me parece que cada uno nos relata un cuento como si fuéramos niños (...) Que con desprecio del vulgo, que somos nosotros, no nos han tomado en cuenta; porque sin pensar si cuando hablan podemos seguirlos o nos quedamos atrás, llega cada uno al cabo de sus teorías.

Distingue[4] tres escuelas de filosofía —los pluralistas, que admiten tres, o quizás dos, principios (aludiendo probablemente a antiguos cosmólogos como Ferécides); los monistas, los que llama la «raza eleática» y que vincula con Jenófanes; y, finalmente, los que dicen que la realidad es a la vez muchos y uno, y a los que se alude como «ciertas musas jónicas y sicilianas» (i. e. Heráclito y Empédocles). Al grupo que critica con más detenimiento es al eleático. En las dos primeras «hipótesis» del *Parménides* distinguió dos sentidos en los que se puede entender la frase de Parménides «el Uno es»: uno, en el que se afirma su unidad con exclusión de todo lo demás; y, otro, en el que se recalca también su existencia, con lo que se admiten dos Formas desde el punto de partida, y se pueden deducir un número indefinido de otras. La «segunda parte» del *Parménides* es esencialmente una clase práctica de método, y en ella Platón hace poco para mostrar dónde están sus preferencias. Pero da un indicio cuando, al final de la primera hipótesis[5], donde se acepta la unidad con exclusión de todo lo demás, Parménides pregunta: «¿Es pues posible que éste sea el caso del Uno?», y Aristóteles responde: «No lo creo así». El argumento de la segunda «hipótesis» del Parménides, de que el monismo implica su propio opuesto, se reproduce en el *Sofista*, 244 b 6-245 c 5, con pocas alteraciones. Aunque Pla-

---

2 241 d 5-7
3 242 c 4-243 b 1
4 242 c 4-243 a 2
5 142 a 6-8

tón retiene, efectivamente, el intelectualismo de Parménides, renuncia al monismo extremo.

Pasa[6] a considerar a otros filósofos calificados de menos precisos en sus enunciados. En éstos hay también diferencias de opinión. Se dividen en materialistas, los que dicen que lo tangible es real, y los «amigos de las Formas». Se ha sostenido: 1. Que eran megáricos[7]; 2. Que eran pitagóricos italianos[8]; 3. Que eran platónicos, «que se habían detenido en el primer periodo de la doctrina platónica, al tiempo que retrocedían a elementos pitagóricos y eleáticos, por lo que sostenían una doctrina de las Ideas tal que mereció la frecuente impugnación de Aristóteles»[9]; 4. Que Platón se está refiriendo a una fase anterior suya[10]. Prácticamente no hay nada que decir en favor de la primera opinión: conocemos muy poco de la escuela megárica, y que sepamos no tuvieron teorías tales como las que aquí se asignan a los amigos de las Formas. A favor de la segunda opinión, y contra la tercera y cuarta, Taylor sostiene que la relegación de las cosas particulares del reino del mero devenir, que se atribuye a estas personas, no es la enseñanza del *Fedón,* cuya doctrina de la participación asigna a las cosas sensibles un modesto lugar en la realidad, y cuya doctrina de la anámnesis asigna a la percepción sensorial una contribución modesta al conocimiento. Repara, además, en que el extranjero eleático[11] dice conocer la teoría de los amigos de las Formas mejor que Teeteto διὰ συνήθειαν, lo que dicho por un hombre de Elea sólo puede significar —a juicio de Taylor— que esos amigos de las Formas son italianos. Taylor ve su doctrina como un desarrollo natural de la teoría pitagórica según la cual «las cosas son números».

Ritter[12] piensa que Platón quizá está haciendo una autocrítica. La teoría descrita[13] por Platón parece que es exac-

---

[6] 245 e 6

[7] Schleiermacher, Zeller, Bonitz

[8] Proclo, *In Parm.* 5 a 2, Stallbaum, Burnet, Taylor

[9] Campbell, Ed. del *Sof.* y *Pol.* LXXV

[10] Grote, Ueberweg, Jackson, Cornford

[11] 248 b 6-8

[12] *P. L. S. L.* 2. 131-4

[13] En 246 b 6-c 2 y 248 a 4-13; 248 c 7-d 3

tamente la del *Fedón* y de la *República*. El mismo autor observa que la frase donde se dice que lo real y perfecto es algo «carente de inteligencia, que se mantiene quieto y sin movimiento»[14], recuerda un famoso pasaje del *Fedro*[15] donde se lee: «Es en dicho lugar donde reside esa realidad carente de color, de forma, impalpable y visible únicamente para el piloto del alma, el entendimiento; esa realidad que "es" de una manera real, y constituye el objeto del verdadero conocimiento... Y en esta circunvalación contempla la justicia en sí, contempla la templanza y contempla el conocimiento, pero no aquel, sujeto a cambios, ni aquel otro que es diferente al versar sobre los distintos objetos que ahora nosotros llamamos seres, sino el conocimiento que versa sobre el ser que realmente es.» Si bien, para Ritter Platón nunca aceptó como definitiva la doctrina de la inmortalidad del alma, y aquí censura el *Schwärmerei* (fanatismo) de los discípulos que entendieron el lenguaje del *Fedón* demasiado estrictamente. Sostiene que en los diálogos anteriores al *Fedón* nunca se sugiere la «separación» entre la Idea y las cosas sensibles. Platón llegaría a esa concepción por haber aceptado conjeturalmente las doctrinas de la inmortalidad y de la anámnesis, ya que las Formas que el alma conoció antes de su existencia corporal, o sea, antes de tener órganos sensoriales a su mandato, sólo podían ser Formas que existieran aparte de ejemplares sensibles.

Repárese que en el *Sofista* Platón no rechaza la inmortalidad del alma, sino un tratamiento de la realidad que *no* incluya la vida y el alma. De hecho el *Sofista* sitúa el alma entre lo verdadero y real. Parece, por consiguiente, que Platón estuviera criticándose a sí mismo por *no* haber reconocido suficientemente la cumplida realidad de la vida y del alma. No debería sorprendernos esta crítica de sus etapas anteriores. Ya la hemos visto en la primera parte del *Parménides*, donde utilizaba el mismo recurso al poner la crítica en palabras de un no platónico. Además, la crítica a que aludimos es del mismo tipo que la última crítica que atribuyó a Parménides. Según ésta, la teoría platónica pre-

---

[14] 249 a 1

[15] 247 c 6-e 2

cedente separaba completamente el mundo del devenir del mundo del ser.

No resulta nada fácil escoger entre la segunda y la cuarta opinión. Sin embargo, no podemos aceptar sin vacilación que hubiera en Italia una escuela tal como Taylor supone. Escuela que no menciona ningún autor antiguo, a excepción de Proclo. Además la interpretación que hace Taylor de διὰ συνήθειαν no es la única posible. συνήθεια puede significar «práctica», y bien pudo Proclo basar su interpretación en esa acepción. En varios pasajes[16] el vocablo significa «habituación». Podría tener este mismo significado en este pasaje, con tal que diéramos este sentido a las palabras del extranjero: él, que es tenido por filósofo, está mucho más acostumbrado a este tipo de cuestiones que Teeteto, que es un recién llegado a la filosofía desde las matemáticas. En conjunto, entonces, la otra interpretación es más probable[17]: los «amigos de las Formas» son el propio Platón en una etapa anterior, y los que han aceptado la doctrina de esa etapa.

El extranjero presta atención primeramente a los materialistas y les insta a que admitan que hay cosas que, sin ser tangibles, manifiestan su realidad por su poder de afectar o de ser afectadas por algo: almas, justicia e injusticia, sabiduría y locura, bondad y maldad[18]. Luego trata de los amigos de las Formas[19] que sólo otorgan realidad a las Formas y relegan todo lo demás al reino del devenir. En la continuación del texto hay un pasaje en el que muchos han creído ver que Platón habría variado su concepción de las ideas hasta tal punto que les asignaría cambio, vida, alma, y razón. En verdad, sería un desarrollo sorprendente, y hasta increíble, pues la principal razón para creer en las Ideas fue la convicción de que el conocimiento había de tener un objeto inmutable. Debemos estudiar el pasaje completo para ver si efectivamente abandona tal concepción:

---

[16] *Rep.* 516 a 5, 517 a 2, 620 a 2; *Teet.* 157 b 2, 168 b 7; *Leyes* 655 e 6, 656 d 8, 865 e 3.

[17] Para una detallada defensa de ella cfr. Jackson, *J. of Philol.* XIV (1885), 200-2, y Cornford, *P. T. K.* 242-4

[18] 246 e 2-248 a 3

[19] 248 a 4

[248 c 4] Extr. «¿Dimos una definición suficiente de los seres cuando a algo le asiste una potencia por pequeña que sea de recibir una acción o de hacerla?» —Teet. «Sí».

Extr. «Pero a ello responden que en el mundo del acontecer le es posible a la potencia recibir afecto y causar algo, pero a lo que llaman esencia dicen que no le conviene la potencia ni de una cosa ni de la otra.» —Teet. «¿Pues dicen algo verdadero?».

Extr. «A esto tenemos nosotros que decir que les suplicamos que nos expliquen mejor si reconocen de acuerdo con nosotros que el alma conoce, y que el ser es conocido». —Teet. «Esto sí que lo afirman».

Extr. «¿Y qué? ¿Conocer y ser conocido es una acción, o algo que pasa, o ambas cosas? ¿O lo uno es que le sucede a algo, y lo otro, al contrario, acción? ¿O en absoluto ninguna de estas dos cosas participa ni de lo uno ni de lo otro?» —Teet. «Es evidente que ninguna de las dos participa de ninguna de estas dos cosas; porque en tal caso afirmarían lo contrario de lo que dijeron antes».

Extr. «Ya comprendo: pero al menos reconocerán que si conocer es hacer algo, ser conocido será acontecerle algo a uno. Y el ser, que según este razonamiento es conocido por el acto cognoscitivo, en cuanto es conocido, recibe al acontecerle tal cosa un movimiento, lo cual decíamos que no era posible que aconteciera a lo que está en quietud». —Teet. «Justamente».

Extr. «¿Y qué más, por Zeus? ¿En verdad nos daremos tan fácilmente por convencidos de que el movimiento y la vida y el alma y la prudencia no existen en el ser total, y que este ser ni vive ni piensa, sino que es algo augusto y venerable, carente de inteligencia, que se mantiene quieto y sin movimiento?». —Teet. «Entonces, extranjero, admitiríamos una proposición bien terrible».

Extr. «¿Diremos entonces que tiene inteligencia, pero no vida?». —Teet. «¿Y cómo?»

Extr. «¿O diremos que en él se dan ambas cosas, pero no que las tenga en un alma?». —Teet. «¿Y cómo podría tenerlas de otra manera?»

Extr. «¿Diremos entonces que tiene inteligencia, vida y alma, pero siendo un ser animado se mantiene absoluta-

mente inmóvil?». —Teet. «Todas estas perspectivas me parecen absurdas».

Extr. «Entonces lo que se mueve y el movimiento hay que reconocer que son seres». —Teet. «¿Cómo no?»

Extr. «Y entonces sucede, Teeteto, que siendo los seres inmóviles, ninguno en parte alguna tiene inteligencia acerca de nada». —Teet. «Desde luego».

Extr. «Y si reconocemos, por el contrario, que todas las cosas son llevadas o movidas, con sólo decir tal cosa, sacamos la inteligencia de entre lo que es». —Teet. «¿Cómo?».

Extr. «¿Lo que permanece en sí y de una misma manera y en lo mismo, te parece a ti que podría suceder sin reposo?» —Teet. «De ninguna manera».

Extr. «¿Y qué? ¿Y sin ésto concibes que la inteligencia es, o llega a ser, de algún modo?» —Teet. «De ninguno».

Extr. «Pues hay en verdad que luchar con todos los argumentos contra aquel que borra el saber, la inteligencia o la mente, y afirma lo que sea de algo». —Teet. «Ciertamente».

Extr. «Y el que es amante del saber y estima ante todo tales cosas, evidentemente que está por eso mismo muy obligado a no admitir, ni a los que dicen que consiste en la unidad, ni a los que afirman que en las muchas figuras, que el todo está inmóvil, y a no escuchar en absoluto a los que mueven al ser por todas partes, sino que, según son los deseos de los niños, ha de afirmar cuánto está inmóvil y cuánto se mueve, y que el ser y el todo son lo uno y lo otro». —Teet. «Esto es muy cierto».

Los que suponen que aquí Platón abandona su creencia en la inmutabilidad de las Ideas y que les asigna un alma, es porque piensan: a) que en 248 c 11-e 4 dice que ser conocido es una forma de ser afectado, y que ser afectado es incompatible con una naturaleza inmutable. Asimismo creen b) que en 248 e 6-249 a 2 afirma que lo perfectamente real ha de tener movimiento, vida, alma y razón. Ambas interpretaciones son erróneas: a) no es cierto que en el primer pasaje se admita que conocer sea una acción y ser conocido una pasión. Se señala simplemente que *si* se admitiera tal cosa se llegaría a la contradicción de creer en la inmutabilidad de lo real, propia de los amigos de las

Formas. La suposición de que conocer es una acción y ser conocido una pasión, propuesta entre otras sugerencias en 248 d 4-7, es completamente rechazada. b) La suposición de que en el segundo pasaje se dice que todo lo que sea perfecto en su realidad ha de tener movimiento, vida, alma y razón, sólo puede deberse a un completo, aunque comprensible, malentendido. Lo que dice Platón es que resultaría difícil de creer que lo perfecto en su realidad no puede tener movimiento, vida, etc., por más que no se haya conseguido probar que el objeto cognoscitivo esté en movimiento. No dice que lo perfecto en su realidad deba tener estas cosas; simplemente niega que no las pueda tener. Esto queda claro en 249 b 5-10 donde leemos que el conocimiento supone mentes reales y sujetas al cambio, y objetos (las Ideas) reales y no sujetos al cambio. No renuncia a creer en las ideas inmutables (sobre las que insistirá en los diálogos más tardíos)[20], tan sólo añade que las mentes sujetas al cambio también han de considerarse completamente reales. Cuando dice que a la pregunta de si la realidad es mutable o inmutable, tenemos que responder que «ambas cosas», no cabe entender que la misma realidad se las arregle, de algún modo misterioso, para ser una y otra, sino que tanto las Ideas inmutables como las cambiantes mentes son perfectas en su realidad.

¿Qué ocurre entonces con la sugerencia de que conocer es una forma de actuar, y ser conocido una forma de ser afectado? Que es abandonada cuando se cae en la cuenta de las consecuencias que de ella se derivarían[21]. Que Platón siga insistiendo, con todo, en que sólo es real lo que tiene poder de actuar o de ser afectado, únicamente se explica porque opta por la otra alternativa: el objeto es el que actúa sobre la mente en el acto de conocer. Alternativa sin duda más razonable que la de que la mente actúa sobre el objeto y que se corresponde mejor con lo dicho en el *Teeteto*[22] sobre la sensación.

---

[20] Por ejemplo en *Tim.* 28 a 1-2, 51 e 6-52 a 2; *Fil.* 59 a 7, c 2-5

[21] Cfr. 248 d 10-e 4

[22] Cfr. pág. 125 *supra.*

Así como Platón instó a los materialistas a admitir tanto las realidades sensibles como las no sensibles, presiona ahora a los idealistas a que admitan que la realidad incluye tanto los seres vivientes y pensantes como las Ideas. En el *Fedón* y en la *República* caracteriza con frecuencia las Formas como lo único completamente real. La conclusión a la que llega ahora ya estaba, no obstante, prefigurada en el mismo *Fedón.* En este diálogo[23] se dice que el alma se asemeja más a lo invisible y eterno que a lo visible y temporal. Lo cual también se sobrentiende en la doctrina de la inmortalidad, del *Fedón, República* y *Fedro.* Lo que hace en el *Sofista* es reconocer, de un modo más explícito que antes, dos elementos en la realidad: las Formas universales y las almas individuales. Finalmente, y a modo de recapitulación del argumento, dice que la realidad ha de englobar todas las cosas inmóviles y móviles[24]: Las Formas inmóviles, las únicas que admiten como reales los amigos de las Formas; los cuerpos móviles, los únicos que tienen por reales los materialistas, y las almas, que «se mueven por sí mismas»[25].

Platón llega, así, a admitir dos atributos —quietud y movimiento— que son, ambos, compatibles con la realidad. El estudio se orienta a la κοινωνία γενῶν[26], la interrelación de clases, de la que la anterior (quietud y movimiento) es un ejemplo.

---

[23] 79 b 1-c 1

[24] 249 c 10-d 4

[25] Para los «movimientos del alma» aprendizaje, ejercicio, querer, estudio, etc., cfr. *Teet.* 153 b 9-c 1, *Leyes* 896 c 8-897 a 3.

[26] Platón emplea κοινωνία, κοινωνεῖν, ἐπικοινωνεῖν, επικοινωνία, προσκοινωνεῖν con dos construcciones diferentes: con genitivo (250 b 9, 252 a 2, b 9, 254 c 5, 256 b 2, 260 e 2) y con dativo (251 d 9, e 8, 252 d 3, 253 a 8, 254 b 8, c 1, 257 a 9, 260 e 5). Con genitivo los verbos significan «participar de»; con dativo significan «combinarse con» o «comunicarse con». La «participación» que una Forma tiene de otra, en algo se parece a la participación que una cosa particular tiene de una Forma. Pero hay una importante diferencia, ya que la Forma que participa de otra es una especificación perfecta de ésta, mientras que un particular que participe de una Forma sólo es un ejemplo imperfecto de ella. Aunque Platón usa ambas construcciones, no parece dar ninguna importancia a la diferencia que hay entre una y otra.

Platón rechaza con desdén[27] la teoría —habitual y, sin duda, correctamente atribuida a Antístenes— de que una cosa no puede tener un atributo distinto de sí misma, es decir, que no puede decirse que un hombre es bueno, sino sólo que bueno es lo bueno, y un hombre es un hombre. Para Platón el problema no es si esto es verdad (de hecho, para él no lo es), sino saber cómo una Forma, por ejemplo ser, puede predicarse de dos o más Formas distintas, como movimiento y reposo (problema ya aludido en el *Parménides*[28]). En el *Parménides* había dicho, en efecto, que no es difícil ver que una *cosa* puede participar de diferentes e, incluso, opuestas Ideas, pero que lo realmente asombroso sería que alguien —después de haber distinguido Formas tales como semejanza y desemejanza, pluralidad y unidad, quietud y movimiento—, pudiera mostrar que esas Formas «se mezclan y se separan unas de otras». Posteriormente llegará a la conclusión de que si bien ninguna Forma puede «mezclarse» con otra en el sentido de identificarse con ella, hay, no obstante, Formas —ser, identidad, diferencia— que pueden predicarse de todas las Formas. Asimismo, hay pares de Formas en los que una puede predicarse de la otra, y hay otros en los que ninguna Forma puede predicarse de la otra. El problema está en la organización del sistema de las Formas. Primero[29], examina el enunciado de que ninguna Forma puede combinarse con otra. Tal enunciado es rechazado por no ser compatible con ninguna teoría acerca de la naturaleza de lo real. Cualquier teoría de este tipo sostiene que las cosas que tienen alguna característica especial —cuerpos móviles, o unidades inmóviles, o Formas inmutables— existen o, con otras palabras, participan de la Forma de la existencia. La teoría se refuta, en verdad, a sí misma. Y se refuta porque al decir que cada Forma está aparte de las demás y que existe por sí misma, se está afirmando una conexión entre ella y la existencia separada de las demás cosas, y una conexión entre ella y la existencia por sí misma. Igualmente, resulta imposible de-

[27] 251 a 8-c 6
[28] 129 d 6-130 a 2
[29] 251 e 7-252 d 1

cir[30] que todas las Formas se combinen entre sí, pues con ello se admitiría, por ejemplo que el movimiento está en reposo y el reposo en movimiento. Lo cierto es[31] que algunas Formas se combinan y otras no. Cabe preguntarse, además, si ciertas clases (o Formas) atraviesan todas las Formas y las conectan, y si otras Formas, que también las traspasen a todas, las separan. Aquí no nos dice cuáles son las Formas unidoras y cuáles las separadoras. Pero en el texto que sigue queda claro que las Formas unidoras son ser, identidad y diferencia, porque se predican de todas las Formas y, simplemente por eso, las unen. La Forma separadora más general es la diferencia, que es predicable de todas las Formas y a todas las separa[32] en virtud de su naturaleza *especial*. La ciencia que descubre las Formas unidoras y las separadoras es la dialéctica, y su exponente es el auténtico filósofo. Dicho de otro modo, la filosofía consiste en el descubrimiento de la organización sistemática de las Formas: la conexión de las Formas realmente conectables y la desconexión de las que no son conectables[33].

El extranjero pasa[34] a estudiar algunas de las «clases mayores» con vistas a descubrir la naturaleza de cada una y sus relaciones mutuas. Ya hemos tratado de las clases mayores en el pasaje sobre los amigos de las Formas[35]: el ser, el movimiento y el reposo[36]. De estas, no se «mezclan» el

[30] 252 d 2-e 8
[31] 252 e 9-253 c 5
[32] 254 d 10-255 e 7
[33] 253 c 6-254 b 6
[34] 254 b 7
[35] 248 a 4-249 d 5
[36] Cornford sostiene que Platón sólo dice que el ser, el movimiento y el reposo son clases muy grandes, no que sean las mayores, ya que luego les añade la identidad y la diferencia que, de hecho, son clases mayores que el movimiento y el reposo. El ser es predicable de todo, mientras que el movimiento y el reposo no son entre sí predicables. Esta interpretación sería aceptable si el extranjero hubiera calficado al ser, al movimiento y al reposo de μέγιστα γένη, pero, en realidad, dice que son μέγιστα τῶν γενῶν y Teeteto responde πολύ (254 d 4-6). «Muy grande con mucho» suena mal, mientras que πολὺ μέγιστα es la forma griega normal para «lo mayor con mucho». El movimiento y el reposo son en realidad menos «grandes» que la identidad y la diferencia, pero es natural que en este momento Platón mencione sólo las clases mayores que ya han sido descubiertas.

movimiento y el reposo, mientras que el ser se mezcla con ambas. Además, cada una de las dos (movimiento y reposo) es diferente de la otra e idéntica consigo misma, por lo que tendremos que admitir otras dos Formas grandes, la identidad y la diferencia. Poca dificultad tiene Platón en demostrar que la identidad y la diferencia son diferentes del movimiento, del ser y del reposo. La prueba para la distinción entre diferencia y ser resulta interesante por ofrecer[37] la diversidad entre términos absolutos (αὐτὰ καθ' αὑτά) y términos relativos (πρὸς ἄλλα). La diferencia tiene que ser diferente del ser porque es siempre relativa, mientras que el ser puede ser absoluto o relativo[38].

Así pues, tenemos cinco «clases mayores». Platón resume sus relaciones mutuas[39] de este modo:

1. El movimiento es completamente diferente del reposo (i. e. ni es idéntico a, ni predicable de él)
2. Participa de la existencia
3. Es diferente de la identidad. Si bien participa de la identidad, al ser idéntico a sí mismo.
4. Es diferente de la diferencia. Si bien participa de la diferencia, por ser diferente de la identidad y del reposo.

A continuación, Platón se pregunta[40] si el movimiento tiene otra relación con la existencia, además de la de participación. Responde que es diferente de la existencia. De modo semejante[41] cabe afirmar que las otras clases mayores, a) no son la existencia, ya que están aparte por la diferencia; pero b) son existentes por participar de la existencia. Además, podemos añadir, toda clase (y no sólo las clases mayores) es muchas cosas (i. e. muchas clases son predicables de ella), pero hay una infinidad de cosas que no es (pues no es idéntica a ninguna de las dos clases).

6. El ser *no es* (no es idéntico a) ninguna de las demás clases. Si bien *es* una cosa, a saber, él mismo[42].

---

37 255 c 12

38 255 d 3-7

39 255 e 8-256 d 10

40 256 c 11

41 256 d 11

42 257 a 1-6

Podemos establecer a continuación las relaciones mutuas de las clases mayores, con sólo añadir, a las propias palabras de Platón, lo que hubiera podido agregar él mismo mediante un razonamiento similar:

1. Cada clase es diferente de todas las demás
2. Ser, identidad y diferencia son predicables entre sí, y del movimiento y del reposo.
3. El movimiento y el reposo no son entre sí predicables.

En un apartado anterior del diálogo[43], el extranjero dijo que la existencia de la falsedad implicaba que lo que no es tiene, sin embargo, algún ser, lo cual se opondría a las palabras de Parménides: «nunca en modo alguno es posible que el no ser sea». Ahora[44] vuelve sobre el problema de τὸ μὴ ὄν lo que no es, y empieza diciendo que con esa frase no decimos algo contrario a lo que existe, sino sólo algo diferente. Justifica ésto señalando que «no grande» (que en realidad hay que entender «no más grande», por ser «grande» un término comparativo) es aplicable tanto a lo igual como a lo pequeño (o sea, más pequeño) Por consiguiente, cuando negamos que algo sea x, no decimos que sea lo contrario de x, sino sólo algo distinto de x. Además, como el conocimiento se reparte entre las ciencias, así «lo otro» se reparte entre lo no-bello, lo no-grande, etc. Y lo denotado por estos términos negativos es tan real, como lo denotado por los términos positivos correspondientes. Así pues, se establece el no-ser como una clase entre las demás[45]; si bien, no es una sexta «clase mayor», por ser simplemente la diferencia con otro nombre.

Notemos, por último, la gran habilidad con que Platón utiliza su propia teoría de «lo que no es», que no consiste en la no-existencia, sino en lo diferente —el contexto determinará respecto a qué es diferente. El tratamiento de la interrelación de las clases partió de un intento de dar cuenta del enunciado falso y la opinión falsa. Parece lógico que se diga que el enunciado falso declara, y la opinión falsa cree, lo que no es. Y decir esto parece, *prima facie,* que im-

---

[43] 237 a 3-9
[44] 257 b 1
[45] 258 c 3

plica que lo que no es, es. Contra esto se invoca la gran autoridad de Parménides: «nunca en modo alguno es posible que el no ser sea». A continuación, el extranjero acomete el problema del enunciado falso y de la opinión falsa a la luz del estudio de «lo que no es». Comienza[46] diciendo que todo discurso depende del entramado de Formas que haga el interlocutor o pensador. Esto, en realidad, es una exageración, pues una oración puede tener de sujeto un nombre propio, y un nombre propio no significa una Forma o universal. Si bien el *predicado* de una oración normalmente significa una Forma, y todos los sujetos de los enunciados, excepto los nombres propios, significan o Formas, o cosas que se caracterizan mediante Formas.

Para el extranjero[47] todo enunciado afirma o niega un verbo (que significa una acción) de un sustantivo (que significa el agente de una acción), y pone un ejemplo ilustrativo de esto (aunque no de la tesis de que todo enunciado es un entramado de Formas), a saber, el enunciado: «Teeteto vuela»[48]. El vuelo de Teeteto es algo inexistente, por lo que el enunciado parece, a primera vista, decir lo que no es. No obstante, el extranjero observa[49] que, aunque no exista el vuelo de Teeteto, sí existen Teeteto y el vuelo (la Forma o universal del vuelo), de modo que al decir que Teeteto vuela, no declaramos algo que no exista, sino simplemente algo que no le corresponde, algo «otro», i. e., algo distinto de lo que le corresponde.

Puede parecernos que el resultado del examen que hace Platón sobre la comunicación de las clases es algo pobre: el descubrimiento de determinadas relaciones obvias entre cinco términos. Ante esto, hemos de tener en cuenta dos cosas: primera, se trata de un examen meramente accesorio, ya que el propósito principal es estudiar la posibilidad del enunciado y de la opinión falsos; parte de este estudio y a él retorna. Segunda, lo importante es establecer el *principio* de que las Formas no son ni un grupo de entidades

---

[46] 259 e 5
[47] 262 c 2-7
[48] 263 a 8
[49] 263 b 7-d 5

sin relaciones mutuas, ni tampoco pueden tener entre sí cualquier tipo de relaciones. Es decir, forman un sistema. El estudio no es nada más que la primera fase de un proceso de mayor alcance, consistente en comprobar la predicabilidad o no predicabilidad entre cada par de Formas, y de este modo trazar un mapa —bastante abstracto, por cierto— del mundo de las Formas.

En el *Fedro*[50], Platón hace consistir la dialéctica en el uso combinado de la colección y la división. La primera de estas operaciones parece que meramente es un preliminar de la segunda. Con el objeto de dar con la definición de un término específico, la primera fase —la «colección»— consistirá en la elección por tanteo de un género amplio al que parece que corresponde el término en cuestión. En el *Sofista* y en el *Político* nunca se considera la «colección» una parte separada del proceso. La palabra συναγωγή nunca aparece, y aunque sí se encuentra a menudo el verbo συνάγω[51] sólo una vez[52] designa la agrupación de especies en un género. El acento recae en el proceso de división. Se trata de definir al pescador de caña, paso previo a la definición del sofista, y se admite sin discusión que el pescador de caña es una especie de artesano[53], con lo que el empeño estará, ahora, en dividir el género «artesano». En el primer intento por definir al sofista, se admite sin discusión que pertenece al género «artesano»[54]. Y en cada intento sucesivo se acepta el género de un modo parecido, para cargar el acento en la subdivisión del género en especies. Cuando Platón quiere definir la naturaleza de la dialéctica en general, ya no dice, como en el *Fedro,* que es un proceso combinado de colección y división, sino que consiste en: «dividir por clases y no considerar ni diferente a una clase cuando es la misma, ni a una distinta considerarla idéntica»[55]. Pero en el mismo pasaje se caracteriza la dialéctica de otro

[50] 265 d 3-266 c 1, 273 d 7-e 4, 277 b 5-8
[51] *Sof.* 224 c 9, 230 b 6, 251 d 8. *Pol.* 267 b 6, 278 c 5, 308 c 6, a 1, c 1.
[52] *Sof.* 267 b 1
[53] 219 a 4-7
[54] 221 c 5-d 6
[55] 253 d 1-4

modo. En el *Parménides*[56], Sócrates había dicho que no había nada sorprendente en que un palo o una piedra fuera muchos —tuviera muchas partes— y uno, pero sí nos sorprendería cualquiera que demostrara que Formas como unidad y pluralidad, o semejanza y desemejanza, o reposo y movimiento, pueden combinarse. En el *Sofista* define también la dialéctica así: «esto, en lo que cada una de las cosas puede tener en común y en lo que no, es saber dividir por clases»[57]. Con esto no hace referencia a una construcción jerárquica de las Ideas desde el *summum genus* hasta las *infimae species,* sino más bien al estudio de las relaciones de compatibilidad, incompatibilidad e implicación entre las Formas.

El *Político* se ocupa sobre todo de la naturaleza del arte de gobernar, si bien tiene un pasaje relacionado con el estudio de la doctrina de las Ideas. En él, también se destaca la división en perjuicio de la colección. Platón toca un asunto que no había tocado ni en el *Fedro* ni en el *Sofista,* a saber: no toda posible división de un género mediante la dicotomía puede ajustarse a la auténtica estructura del género. Mediante sucesivas dicotomías, el extranjero llega a la conclusión de que el arte de gobernar se incluye en el apartado del «cuidado de muchos animales juntos»[58], y el «joven Sócrates» lo identifica con «el manejo de muchos hombres juntos»[59]. A esto le replica el extranjero: «No vayamos a separar una pequeña porción sola, ante un conjunto vasto y numeroso, ni prescindamos tampoco de su especie (εἶδος). Por el contrario, la parte ha de tener su especie (εἶδος) también en sí... la verdad está, querido, en que desmenuzar no es un sistema seguro, sino que más seguro es ir cortando por mitades y así daremos mejor con especies (ἰδέαι)»[60]. Sócrates ha cometido el mismo error que uno que dividiera a los hombres en helenos y bárbaros, o a los números en el número diez mil y los demás.

---

[56] 129 c 1-130 a 2
[57] 253 d 9-e 6
[58] 261 d 7-9
[59] 262 a 3-4
[60] 262 a 5-c 1

Esto supone que se ha encontrado una clase, por el mero hecho de darle un nombre común a una mera agrupación. Mejor hubiera sido dividir los números en pares e impares, o los hombres en machos y hembras. «Cuando haya una especie (εἶδος) referida a algo, también es necesario que ella misma sea a la vez parte del objeto de quien como especie se predique. En cambio que la parte sea especie, no hay ninguna necesidad de ello»[61]. «Con relación a esa misma parte a que tiende nuestro discurso, me parece notar que hacia ella conducen dos caminos: uno, más rígido, que divide oponiendo una parte pequeña a una grande; el otro, de acuerdo con lo que antes decíamos, de que conviene cortar por mitades en lo posible, si bien se acomoda mejor a esta norma, resulta, no obstante, más largo»[62]. Se tienen en cuenta aquí dos importantes principios referidos al mundo de las Ideas. Uno, la estructura de ese es una estructura estratificada. La división de la humanidad en griegos y bárbaros es mala porque precisamente ignora este principio. Los griegos son una «porción demasiado pequeña» del total; no es una clase del mismo nivel de generalidad que aquella con la que se compara. En la división no podemos pasar directamente de «hombre» a «griego» sin tener en cuenta las clases intermedias. El segundo principio es: la ausencia de una característica positiva no constituye, por sí misma, una clase. Para un griego, un bárbaro no era más que un no griego. «Bárbaro» era un término tan negativo como «no diez mil».

Puede verse que la concepción de la dialéctica, i. e., de la filosofía, expuesta en el *Fedro,* el *Sofista* y el *Político,* es completamente diferente de la expuesta en la *República.* El objetivo de la dialéctica ya no es deducir toda verdad de la única verdad trascendente. Es uno más modesto y más realizable —un objetivo con el que Platón consigue, por fin, establecer un inicio— el de marcar las relaciones de afirmabilidad y negabilidad que se dan entre las Ideas, así como las relaciones de género y especie que se dan entre

---

61 263 b 7-9
62 265 a 1-5

las mismas. Es propio del buen juicio de Aristóteles que, así como rechazó completamente el ideal de deducir toda verdad de una verdad única, aceptara de Platón las nociones de género, especie y diferencia. Al añadirles Aristóteles los corolarios naturales, la propiedad y el accidente, estableció su doctrina de los predicables.

VII. El Timeo y el Filebo

El propio Platón divide el discurso del *Timeo*[1] en tres secciones principales. En la primera[2] expone la operación de la razón en la construcción del mundo. En la segunda[3] describe las cosas que suceden por necesidad, o sea, aquellos aspectos del mundo debidos a condiciones preexistentes, que la razón ha de tener en cuenta y no puede alterar. En la tercera[4] Platón vuelve al comienzo y retoma los dos elementos que había tratado por separado en las dos primeras partes. Esta tercera sección, concerniente a los pormenores de esta combinación de cuerpo y alma que llamamos hombre, no ilustra la teoría de las Ideas; como tampoco lo hace con muchos de los pormenores de las dos primeras secciones, si bien las partes más generales de estas secciones sí son muy relevantes para nuestro tema.

Platón comienza[5] con su peculiar distinción entre «lo que siempre es real y no tiene devenir» y es «aprehensible por el pensamiento con una consideración racional», y «lo que está siempre en devenir y nunca es real» y es «el objeto de la creencia junto con la sensación irracional». Así pues, la distinción entre las Formas, las cosas sensibles se coloca en la avanzadilla del discurso.

---

[1] Desde 27 c 1 hasta el final del diálogo

[2] 27 c 1-47 e 2

[3] 47 e 3-69 a 5

[4] 69 a 6-fin

[5] 27 d 5-28 a 4

El mundo, aprehensible por los sentidos[6], debe haber tenido un comienzo en la existencia, y lo ha tenido mediante alguna operación. Su hacedor debe haber observado un modelo inmutable, esto es, una Forma, sólo así puede ser bueno el producto. El constructor del universo era bueno, y deseaba que todas las cosas llegaran a ser lo más parecidas a él que fuera posible[7]. Por eso, «se apoderó de todo lo visible — que no estaba en reposo, sino en movimiento discordante y desordenado— y lo condujo del desorden al orden»[8]. Ya que nada sin inteligencia es mejor que lo que la tiene, y ya que la inteligencia no puede estar presente sin alma, al construir el universo «formó una razón dentro del alma, y un alma dentro del cuerpo»[9]. El modelo usado por el divino artesano no pudo ser ninguna criatura viviente en particular. Debió ser aquello que las abarca a todas, «lo que abarca y contiene en sí todas las criaturas vivientes e inteligibles, del mismo modo que este mundo nos contiene a nosotros y a todas las demás criaturas formadas como cosas visibles»[10]. Con otras palabras, el modelo tiene que haber sido la Forma genérica de la criatura viviente, junto con todas sus especies y subespecies.

Después de delinear en términos generales la naturaleza del mundo sensible, modelado conforme a la criatura viviente ideal, Platón habla[11] del alma del mundo. Dice que ella, al igual que el mundo sensible, ha sido modelada por el demiurgo. Este la ha hecho «anterior al cuerpo, y más venerable en nacimiento y excelencia, para que sea dueña y gobernadora del cuerpo»[12]. Así pues, Platón le asigna al alma una posición en la realidad, inferior a las Formas eternas, y superior a las cosas corpóreas. Mantiene esta posición intermedia en el pasaje siguiente, donde habla de la composición del alma del mundo. Recuérdese que en el *Sofista* distinguió la existencia, la identidad y la diferencia por

[6] 28 b 2-29 b 2
[7] 29 e 1-3
[8] 30 a 3-6
[9] 30 a 5-b 6
[10] 30 c 2-d 1
[11] 34 b 3
[12] 34 c 4

ser las Formas más vastas, ya que son predicables entre sí de todas las demás Formas. Esto es así porque cada Forma existe, y es idéntica a sí misma y diferente de cualquier otra. En relación con aquellas tres Formas, Platón asigna las siguientes fases a la composición del alma del mundo[13]:

> (1) Entre la existencia indivisible que permanece siempre en el mismo estado y la existencia divisible que está en los cuerpos, compuso una tercer forma de existencia, que es mezcla de ambas. (2) Además, respecto a la identidad y la diferencia, hizo, según el mismo principio, un compuesto intermedio entre la clase indivisible de aquéllas y la divisible que hay en los cuerpos. (3) Después, tomó las tres y las combinó en una unidad, una vez que forzó a la diferencia —que se resistía a la mezcla— a unirse con la identidad. A ambas las mezcló con la existencia.

1. La existencia de las Formas se ofrece aquí con dos características: es indivisible e inmutable. La de los cuerpos es divisible y cambiante, y la del alma del mundo es un intermedio entre ambas. Platón no elucida el sentido de esto, pero podemos hacerlo nosotros a modo de conjetura.

(a) Toda Forma es indivisible. Puede tener elementos —uno genérico y otro diferencial—, pero están indivisamente unidos. Todo cuerpo, por el contrario, puede dividirse en cuerpos más pequeños. El alma del mundo, por su parte, se extiende por todo el cuerpo del mundo[14]. Lo que quizá quiera decir Platón es que si es nocionalmente divisible, realmente es indivisible.

(b) Por otra parte, una forma es eterna e inmutable. Un cuerpo empieza a existir y cambia. Platón no explica cómo es intermedia el alma del mundo, pero sí nos da una pista de lo que eso significa cuando nos habla, en 37 d 3-7, del cuerpo del mundo: «La naturaleza de este ser viviente» (la Idea del ser viviente) «era eterna. Carácter este imposible de conferir por completo a la cosa engendrada» (el cuerpo del mundo). «Pero se preocupó de hacer, por así decirlo,

[13] 35 a 1-b 1
[14] 34 b 3, 36 e 2

una imitación móvil de la eternidad; y al tiempo que organizaba el cielo, hizo, de la eternidad que permanece unida, una imitación perdurable que se mueve conforme al número —a lo que damos el nombre de tiempo». Suponemos que Platón también atribuye al alma del mundo una existencia intermedia, entre la de las Formas y la de las cosas sensibles. Existencia no eterna —la ha creado el demiurgo—, pero sí perdurable a través del tiempo.

El lenguaje usado aquí tiene relación con lo que Platón escribió mucho tiempo atrás, en el *Fedón*[15]: «Es a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempre se presenta en identidad consigo mismo y de igual manera, a lo que más se asemeja el alma y, por el contrario, es a lo humano, mortal, multiforme, ininteligible, disoluble y que nunca se presenta en unidad consigo mismo, a lo que, a su vez, se asemeja más al cuerpo.» Lo que dijo allí del alma en general, lo dice en el *Timeo* del alma del mundo. Verdad es que en el *Timeo* Platón habla poco de la inmortalidad de las almas individuales, pero aun así, parece evidente que no varió su pensamiento en este punto.

Por identidad propia de las Formas, Platón entiende la completa singularidad y mismidad que caracteriza a toda Forma. Por diferencia propia de las Formas, entiende la precisa diferencia que separa a cada Forma de cualquier otra. Por identidad y diferencia propias de los cuerpos entiende una identidad parcial y una diferencia parcial, semejanza en unos aspectos y desemejanza en otros que todo cuerpo ofrece respecto a los demás. Platón le adjudica al alma del mundo un tipo intermedio de identidad, de diferencia y de existencia, con lo que explica (según el principio de que lo semejante conoce a lo semejante) su capacidad, tanto de conocer las Formas, como de formar juicios sobre los cuerpos[16].

Esto es lo más importante, en relación con nuestro tema, que se contiene en la primera sección del discurso del *Timeo*. Si bien, en la segunda nos dice que además de las dos cosas, mencionadas en 27 d 5-29 b 2 —el modelo y la co-

[15] 80 a 10-b 5

[16] 37 a 2-b 3

pia—, hay que admitir una tercera «difícil y oscura», «el receptáculo y, por así decirlo, la nodriza de todo lo que deviene»[17]. Pero antes de examinar eso, dice Platón, hemos de hacerlo con aquellas cosas que existen en él: los elementos que designó Empédocles —fuego, aire, agua y tierra. El agua, cuando se comprime se convierte en tierra y, cuando se disuelve, en aire. El aire, cuando se inflama se convierte en fuego; el fuego, cuando se comprime resulta aire, que más condensado, se convierte en agua y, aún más, en tierra. Los cuatro elementos «son huidizos y no esperan a ser llamados "esto" o "aquello", ni a ser mencionados mediante una expresión que indique lo que son permanentemente»[18]. Sólo a lo que aparece de ellos y que luego se esfuma cabría mencionar como «esto» o «aquello»[19]. Dicho de otro modo, los denominados cuatro elementos, no son elementos últimos, sino cuatro estados de una cosa.

Timeo intenta incluso aclarar el sentido mediante una analogía[20]. «Si alguien modelara todo tipo de figuras en oro, y nunca dejara de transformar cada una en todas las demás, y otro le mostrara una de ellas preguntándole qué era, la respuesta más acertada, de atenerse a la verdad, sería que aquello es oro. No deberíamos nunca decir que el triángulo o cualesquiera figuras que nacieran en el oro fueran seres, ya que cambian en el mismo momento de suponer su existencia. Deberíamos conformarnos con designarlos como "lo que tiene tal o cual carácter". Así, también debería definirse la naturaleza que recibe todos los cuerpos como siempre la misma, pues ella nunca abandona su propia capacidad; recibe todas las cosas sucesivamente, y nunca toma ninguna figura semejante a cualquiera de las cosas que en ella penetran. Es, por naturaleza, una materia plástica (ἐκμαγεῖον)[21] para todo, cambiada y diversificada por las cosas que penetran en ella, y por ellas, aparece ahora con un aspecto y luego con otro. Las cosas que entran y salen

---

17 48 e 2-49 a 6
18 49 e 2-4
19 *Ibíd.* 7-50 a 2
20 50 a 4-d 2
21 50 c 2

de ella (τὰ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα)[22] son copias de las cosas eternas, modeladas conforme a ellas de un modo difícil de expresar y maravilloso, del que nos ocuparemos más tarde. Por el momento, prestaremos atención a tres tipos de cosas: lo que existe, aquello en lo que existe, y aquello a cuya semejanza nace lo que existe». Timeo continúa diciendo[23] que, con el fin de albergar todo tipo de cualidades (tales como el calor y el frío), es necesario que ninguna de ellas caracterice el receptáculo. Este no es ni tierra, ni aire, ni fuego, ni agua, sino «invisible y sin forma, omnirreceptivo, que toma parte en lo inteligible, aunque de un modo muy oscuro, y muy difícil de captar».

Timeo se pregunta, luego[24], si existen cosas tales como el fuego en-sí, el aire en-sí,... o solamente el fuego, el aire, etc., que captamos por los sentidos. Es decir, si es necesario presuponer los modelos ideales. Su respuesta es esta: «Si la razón y la opinión son cosas diferentes, entonces las Formas, imperceptibles para nosotros y objetos únicamente del pensamiento, deben existir por sí mismas. Pero si la opinión verdadera en nada difiere de la razón, las cosas que percibimos por mediación del cuerpo deben tenerse por las realidades más ciertas. Por nuestra parte tenemos que decir que la razón y la opinión son dos cosas, diferentes por su origen y naturaleza. La una se produce mediante enseñanza, la otra mediante persuasión. La una, la aprobamos por su raciocinio verdadero, la otra es irracional. A la una, no la puede cambiar la persuasión, pero sí a la otra. Sólo Dios y unos pocos hombres poseen la una, todos los hombres la otra. Hemos, por tanto, de convenir en que hay Formas distintas de sus copias»[25].

Platón estima aquí que la diferencia entre el conocimiento y la opinión verdadera es la razón esencial para creer en la existencia de las Formas. Dicho de otro modo, confía en el elaborado argumento del *Teeteto*[26], en el que recla-

---

[22] 50 c 4
[23] 50 d 4-51 b 2
[24] 51 b 6
[25] 51 d 3-52 a 7
[26] 187 a 1-201 c 7

ma que se establezca esa diferencia. También se trata del mismo asunto en el *Parménides*[27], cuando, una vez señaladas las dificultades que obstaculizan la formulación de la teoría ideal, Parménides concuerda con Sócrates en que el conocimiento resultaría imposible al margen de las Ideas.

Timeo insiste en que hay que admitir, además de las Ideas y los fenómenos, una tercera clase de cosas, «el asiento del devenir», al que, por último, denomina espacio. Lo caracteriza como «aprehendido por medio de un razonamiento de tipo bastardo, sin los sentidos. Difícilmente es objeto de creencia»[28]. Parece que esta es la primera aparición, en toda la literatura griega, de la palabra χώρα con el sentido de espacio en general, distinto del espacio ocupado por una cosa cualquiera. También es el primer lugar platónico en el que se dice que la espacialidad o extensión es el inseparable acompañamiento de todos los objetos de sensación. Merece notarse que no sólo Platón lo tiene por un inseparable acompañamiento, sino por algo necesario para su ser. «Una imagen, que no posee siquiera el principio del que depende, sino que es una apariencia siempre cambiante de algo» (a saber, de una Forma) «ha de empezar a existir en algo» (a saber, en el espacio), «y adherirse a la existencia como mejor pueda, so pena de no existir en absoluto»[29]. Cabe reparar en dos nuevas cuestiones: 1) Aparentemente Platón no tiene ninguna concepción que se corresponda con la idea aristotélica de materia. El modelado del oro con diferentes figuras se emplea en realidad a título de símil, para ilustrar la naturaleza del espacio. Símil que falla en un punto importantísimo. El oro es aquello de lo que están hechos los objetos modelados; el espacio no es aquello de lo que están hechas «las cosas que entran y salen de él», simplemente es aquello en lo que ellas aparecen. 2) Esas cosas no se tienen por sustancias, sino por cualidades sensibles que ocupan porciones de espacio. La expresión «entrar y salir» no debe entenderse literalmente. Las cosas a las que se atribuye que hacen eso, no entran al

---

27 135 b 5-c 3

28 52 b 2

29 52 c 2-5

espacio de cualquier otra parte, ni penetran en otra esfera cuando dejan de aparecer en el espacio. Su ser sólo está en el espacio. Son copias de las Formas, producidas en el espacio como el reflejo de un cuerpo en un espejo.

Todo lo cual constituye un desarrollo muy interesante de la concepción platónica del mundo sensible, sobre el cual no ha expresado hasta este momento ninguna teoría especial, a excepción de un pasaje del *Teeteto*[30]. En este sentido, resulta también interesante un pasaje posterior (del *Timeo*), que trata de la construcción de los cuatro elementos con planos triangulares y de la estipulación —tan profética de la física moderna— que se establece para que los elementos se transmuten por medio de la reordenación de los triángulos que los constituyen[31]. Pero esto no significa un cambio en su concepción de las Formas. La cuestión está en saber hasta qué punto los contenidos del *Timeo* son expresiones exactas de la creencia de Platón. Lo que éste dice sobre el asunto en cuestión lo vamos a ver en 29 b 1-d 3:

> Si esto es así, nuestro mundo debe ser imagen de algo. Ahora bien, en todo asunto, es muy importante empezar por el preciso punto de partida, de acuerdo con la naturaleza del tema. Respecto a la imagen y a su modelo tenemos que hacer, entonces, esta distinción: las reflexiones —que son del mismo orden que las cosas que explican— de lo que es permanente, estable e investigable con ayuda de la razón, serán ellas mismas permanentes e inmutables (no deben faltarle tales cosas en la medida en que le sea posible a la naturaleza de la reflexión ser incontrovertible e irrefutable). Por el contrario, las reflexiones sobre lo hecho a imagen de otro, que no es más que una semejanza, no podrán ser más que verosímiles. Y forman una relación proporcional con las reflexiones del primer tipo: realidad es a devenir, como verdad es a creencia. Si resultamos incapaces de aportar reflexiones, y reflexiones exactas, a todos los asuntos concernientes a muchas cosas (los dioses y la generación del universo), no debes sorprenderte, Sócrates.

---

[30] 155 d 5-157 c 3; cfr. 125 *supra*.

[31] La medida en que Platón se anticipó a las teorías modernas sobre la estructura de los elementos la valora con justeza P. Friedländer en *University of California Publications*, XVI (1949), 225-48

Mas, si podemos, no menos que cualquier otro, proporcionar razonamientos verosímiles, hemos de conformarnos, recordando que yo, que hablo, y vosotros, mis jueces, no somos más que humanos. Por consiguiente, conviene que en estos temas aceptemos el relato verosímil y no busquemos nada más.

La concepción de Platón puede exponerse del modo siguiente: el mundo físico sólo es una imagen del mundo de la realidad inteligible, del mundo de las Formas. La reflexión sobre el mundo de las Formas ha de efectuarse mediante el puro intelecto, tome este la superior forma de dialéctica o la inferior de matemática. Para un estudio como el de la κοινωνία γενῶν del *Sofista* y, en general, para su metafísica, Platón declararía que eso es verdad. A lo que no concede más que probabilidad no es a su metafísica, sino a su cosmología: la reflexión sobre «los dioses y la generación del universo», en el caso de que «los dioses» signifique el universo físico (τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεῶν, 34 a 8) los planetas y estrellas (τῶν αἰδίων θεόν, 37 c 6, cfr. 39 e 10, 40 b 5) y la tierra (40 b 8-c 3). Incluso en la cosmología Platón es completamente serio. Ella no es mera obra de fantasía, sino un intento por descubrir la más verosímil verdad.

Para el núcleo de su reflexión Platón pediría algo más que probabilidad. Núcleo que consiste en el supuesto de que hay cuatro cosas independientes una de otra, y que todas son necesarias para la explicación de la existencia del mundo tal como lo encontramos. Las cuatro cosas son: el mundo de las Formas, el demiurgo, el espacio y los ocasionales sucesos en el espacio[32]. Las Formas y el demiurgo son independientes entre sí. En ningún momento Platón da base para creer que el demiurgo se identifica con la Forma del bien, o con el conjunto de las Formas, o que el demiurgo fabrique las formas. Desde el comienzo están presentes como modelos a los que contempla para hacer su obra, el mundo tal como lo encontramos. Se ha sugerido a veces que el demiurgo es una excrecencia mítica, mera pa-

[32] 30 a 3-5

reja del alma del mundo. No tendría ningún motivo Platón para traer a ambos a colación, a la inmanente alma del mundo y al trascendente artesano divino, a menos que los creyera a ambos necesarios para su exposición del mundo tal como lo conocemos. Por otra parte, el *Timeo* no es el único diálogo en el que aparece la idea del demiurgo. En la *República*[33] hallamos «el artífice de los sentidos» y «el artífice de los cielos». En el *Sofista*[34] encontramos:

«¿Es que diremos que (los seres de la tierra)existen por obra de otro que Dios (θεός δημιουργῶν), cuando antes no existían?». Y en el *Político*[35]: «Que unas veces va conducido (el mundo) por una extraña y divina causa, recobrando su vida e inmortalidad, restaurada por el creador (δημιουργός)», al cual denomina más adelante su «creador y padre»[36]. Del mismo modo que llama a Dios en el *Timeo*[37] «artífice y padre de obras».

Así pues, la teología del *Timeo* es más deísta que panteísta. Al mismo tiempo, el demiurgo no es tenido por omnipotente ni por creador del mundo de la nada. No crea el mundo de la nada, antes al contrario, «se apodera de todo lo visible —que no está en reposo, sino en discordante y desordenado movimiento— y lo conduce del desorden al orden» (30 a 3-5). Existían ya tres cosas independientes de él: las formas inmutables, el desordenado mundo del devenir y el espacio en el que se asienta el devenir (51 e 6-52 b 5). Tampoco es omnipotente cuando somete el mundo al orden. No puede alterar las relaciones establecidas entre las Formas, que únicamente las determina la naturaleza de las Formas. Y, aunque pretende «lo mejor», no puede tener un éxito completo en su intento, pues está limitado por la «causa errante», la necesidad (47 e 3-48 a 7). Esto no quiere decir, que en el mundo del devenir, considerado al margen de la actividad del demiurgo, los acontecimientos se sigan necesariamente de las causas (cuestión sobre la que

---

33 507 c 6, 530 a 6
34 265 c 3-5
35 270 a 3-5
36 273 b 1
37 41 a 7

nada dice Platón), sino que este mundo del desorden ejerce una influencia compulsiva y limitativa sobre la obra del artesano divino. «La razon ha dominado la necesidad, al persuadirla a que guíe la mayor parte de las cosas que llegan a ser hacia lo mejor» (48 a 2-3). Pero sólo la mayor parte, ya que en algunos asuntos la razón es derrotada. Esta es la manera que tiene Platón de explicar el mal y desorden que hay en el mundo.

Según el *Timeo,* estas son las realidades primitivas: el mundo de las Formas, el espacio, los acontecimientos fortuitos en el espacio y el demiurgo. Este hizo el mundo, para que fuera como es, por la modelación de los eventos causales a imagen de las Formas eternas, que es lo que él podía hacer. Platón mantiene que esta información general es verdadera y que los pormenores subsiguientes serán tan semejantes a la verdad como él pueda hacerlos.

Cabe hacer esta pregunta: ¿Qué son las Formas cuya existencia se afirma en el *Timeo?* El primer pasaje que hay que tener en cuenta en relación con esto es 30 c 2-31 a 1;

> ¿Qué era la criatura viviente, a cuya semejanza el demiurgo dispuso el mundo? Suponemos que no era una criatura que equivaliera a una sola especie, ya que ninguna copia de lo incompleto puede ser algo bueno. Más bien diremos que este mundo es semejante, por encima de todas las cosas, a esa criatura viviente de la que todas las demás criaturas vivientes, individualmente y por familias, son partes. Pues abarca y contiene en sí todas las criaturas vivientes e inteligibles, igual que este mundo nos contiene a nosotros y todas las demás criaturas formadas como cosas visibles. Pues el dios, que deseaba hacer este mundo lo más parecido posible a la mejor, y más completa, en todos los aspectos, cosa inteligible, lo formó como una criatura viviente y visible, que contiene en sí todas las cosas vivientes cuya naturaleza es del mismo orden.

Platón considera aquí el universo físico una criatura viviente y dice que fue formado por el demiurgo a semejanza de la Idea de la criatura viviente. Esta es la Idea genérica de la criatura viviente en general, que incluye como especies todas las diversas clases de criaturas vivientes.

¿Qué son entonces estas clases? El demiurgo «piensa que este mundo debe poseer todas las diferentes Formas que la inteligencia discierne que se contiene, en verdad, en la criatura viviente. Hay cuatro: una, la celeste raza de los dioses; dos, las cosas aladas que circulan en el aire; tres, todo lo que habita en el agua; y cuatro, todo lo que camina sobre la tierra seca»[38]. Platón prosigue identificando la celeste raza de los dioses. Ellos son las «inerrantes» estrellas, los planetas y la tierra (40 b 4-c 3). No nos dice si cada uno de estos cuerpos fue hecho a semejanza de una Idea particular, y quizá haya que suponer que para él las estrellas fijas eran copias de una Idea de planeta y la tierra, copia de la Idea de tierra. También habrá una Idea de pájaro, de pez y de animal terrestre, e incluso Ideas de las especies de pájaros, peces y animales terrestres.

Pero esto no es todo. Después del pasaje, en el que Platón habla del fuego, del aire, de la tierra y del agua y de sus recíprocas transformaciones, prosigue diciendo (51 b 7-c 4): «¿Hay una cosa tal como "fuego en sí" o alguna de las demás cosas que siempre caracterizamos con tales términos, cosas que "son en sí"? ¿O bien las cosas que vemos o percibimos de otro modo, mediante los sentidos corporales son las únicas que tienen tal realidad y, aparte de estas no hay ninguna clase de ser?» A lo que responde que debe haber Ideas: Idea de fuego, de aire, de agua y de tierra.

Por consiguiente, hay una Idea omniabarcante de la criatura viviente, Ideas subordinadas de cada género y de cada especie de criatura viviente, y una Idea de cada uno de los cuatro elementos. Según Jackson, cuando Platón escribió el *Timeo* había dejado de creeer en las demás Ideas, las metafísicas, matemáticas, morales y estéticas. Ideas que habían ocupado su pensamiento en anteriores diálogos. Tal interpretación carece de fundamento. Jackson pasó por alto la referencia tan enfática que se hace en 35 a 1-b 3 a las Ideas de existencia, identidad y diferencia, las «clases mayores» del *Sofista*. Si no se mencionan las Ideas morales y estéticas, se debe simplemente a que el *Timeo* no se ocupa, como

[38] 39 e 7-40 a 2

hacen casi todos los diálogos, de la vida humana, sino de la cosmología[39].

En una página del *Filebo,* Platón vuelve al problema que ya Parménides le había planteado a Sócrates[40]: cómo puede una Forma mantener la unidad y estar presente, al mismo tiempo, en muchos particulares. Ante todo, desestima, por populares, infantiles y fáciles, dos enfoques del problema de cómo una cosa puede tener muchas partes[41]. El auténtico problema para el filósofo, según él, no son las cosas que nacen y perecen, sino unidades[42] como el hombre, el buey, lo bello, lo bueno, esto es, Formas.

En ninguna otra parte se refiere Platón a las Formas como unidades o mónadas. Que lo haga aquí se debe a exigencias del contexto. Lo que hace aquí Platón es distinguir las auténticas unidades, las Formas completamente indivisibles, de la clase de unidades que puede predicarse de un cuerpo, a pesar de su ser divisible. Para el filósofo, las cuestiones son estas: «1) Si uno debe sostener la existencia de tales unidades por completo indivisibles, y 2) si cada una de ellas es una y la misma siempre, y no tolera ni el nacer ni el perecer, cómo puede ser firmemente una, y al mismo tiempo cabe decir que está o dispersa y pluralizada en una infinidad de cosas que nacen o presente en ellas como un todo, al margen de ella misma»[43].

---

39 No he discutido la tesis de Taylor, de que el *Timeo* no expresa los puntos de vista de Platón, sino los de un típico pitagórico del siglo V. Esta tesis, aunque elaborada con gran erudición y habilidad, ha encontrado poco favor entre los especialistas. La tradición antigua considera unánimemente el *Timeo* una de las más importantes manifestaciones del pensamiento del último Platón.

40 *Parm.* 131 a 4-e 7

41 14 d 8-e 4

42 ἑνάδης, μονάδες, 15 a 6, b 1

43 La frase de 15 b 1-8 es difícil. A veces se ha creído que plantea tres cuestiones, pero en realidad no hay más que dos. Entiendo que en b 4 hay una coma después de ταύτην, y que en b 2-8 se hace sólo una cuestión. El ὅμως de b 4 tenido por muy suspecto, yo lo creo auténtico, lo que es explicable (según una de las sugerencias de Badham) por el uso de la palabra según L. y S. s. v. ὅμως II, donde se dice que la palabra puede pertenecer a la *primera* de dos frases contrapuestas. Cfr. *Lysis,* 213 a 2 y *Fedón,* 91 c 8.

Platón no se ocupa del primer problema, quizá porque piensa que, con la respuesta al segundo, habrá eliminado la principal objeción a la afirmación de la existencia de las Formas. Al ocuparse del segundo problema, alude[44] primeramente a la frecuente costumbre de un joven, de ir de un extremo a otro: «en cuanto un joven consigue dar con un problema, está tan encantado como si hubiera descubierto una mina de oro intelectual. Se vuelve loco de contento y desea probar todas las jugadas. Lleva todas las piezas a un lado y las mezcla en un montón, lo deshace luego desmontándolo, con lo que llega a la confusión primera, que será cercana de la siguiente». Lo correcto es proceder por grados: primero, reconocer un género; luego, reconocer dos o tres, o algún otro número definido de especies; después una cantidad determinada de subespecies, hasta que uno pueda ver no sólo que la cosa originalmente única es «muchas cosas, o sea, una indefinida cantidad de cosas»[45], sino también que abarca tantas especies y subespecies. Platón prosigue[46] con la ilustración del método mediante la referencia a especies (a) de letras del alfabeto, y (b) de notas musicales. Lo que equivale a insistir de nuevo en el método de división, ya esbozado en el *Fedro* y expuesto en el *Sofista* y el *Político*. Si bien, el problema de lo «uno en muchos» (en el caso de que fuera un auténtico problema) no se reduciría por el hecho de graduar el tránsito desde la Forma genérica unitaria a las múltiples instancias particulares. Preferiríamos que Platón hubiera dicho que ese no es un auténtico problema; que, aunque única y especial, la relación entre una Forma universal y lo particular es perfectamente inteligible; y que no hay más misterio en la presencia de un universal en muchos particulares que en su presencia en uno.

En 23 c 1-27 c 1 Platón analiza «los contenidos presentes del universo», cuya relación con la teoría de las Ideas ha sido muy discutida. Divide esos contenidos en cuatro clases. Del pitagorismo toma su fundamental antítesis de lo

---

44 15 d 4-16 a 3

45 16 d 6

46 17 a 8-18 d 2

ilimitado (ἄπειρον) y el límite (πέρας)[47], y añade, por su parte, el producto de la mezcla de ambos y la causa de la mezcla. Por «lo ilimitado» no hemos de entender un elemento completamente indefinido, ni por «límite», un elemento limitativo o determinante. «Lo ilimitado» es una denominación general para una familia completa de «ilimitados»[48], y «límite», un nombre para una familia completa de «límites» o «cosas que tienen el carácter de límites»[49]. Ejemplos de «lo ilimitado» son lo más caliente y lo más frío, lo violento y lo apacible, lo más seco y lo más húmedo, lo más y lo menos, lo más rápido y lo más lento, lo mayor y lo menor, lo alto y lo bajo en cuanto a sonido, el placer y el sufrimiento[50]. Ejemplos de límite son las razones uno a uno y dos a uno. En general, el límite se identifica con «todo lo que es número en relación con un número o una medida en relación con una medida»[51]. Ejemplos de la mezcla son la salud, la música, las estaciones, la belleza, la fuerza, y muchas excelencias del alma, y la vida variada[52]. La causa de la mezcla se identifica con la sabiduría y la razón[53].

El debate ha sido mucho mayor respecto al lugar que ocupan las Ideas en estas clases, si es que ocupan alguno. Antes de nada, desestimamos una argumentación que, a veces, se ha empleado en apoyo de una u otra interpretación, a saber, que la doctrina de las cuatro clases ha de entenderse como una aclaración de un problema planteado anteriormente en el diálogo[54]: cómo una Idea puede retener su unidad si está o parcialmente presente en cada uno de los particulares que le corresponden, o totalmente presente en cada uno de ellos. Pero, en realidad, no se ofrece la doctrina de las cuatro clases como una solución a ese problema o como ayuda para su solución. Más bien se ofrece

[47] *Met.* 986 a 23
[48] 25 a 1; cfr. 23 e 4, 24 a 2-3
[49] 25 d 3
[50] 24 a 7, c 1, 25 c 8-10, 26 a 2, 27 c 5-9
[51] 25 a 6-b 1
[52] 25 e 8, 26 a 4, b 1, 5-7, 27 d 1-10
[53] 30 a 9-e 3
[54] 15 b 1-8

como preliminar de la respuesta a una cuestión muy diferente: qué es lo mejor[55], el placer o la sabiduría. Cuestión que retoma después de tratar de las cuatro clases[56]. Grote da en el clavo, como es habitual en él, al decir que el problema de la unidad de la Idea se pierde de vista en el laberíntico argumento subsiguiente. De hecho Platón nunca volvió sobre ese problema.

Ningún intérprete se ha aventurado a situar las Ideas en lo ilimitado, aunque sí en uno de los tres γένη.

1) La interpretación menos plausible es la de Zeller[57], quien identifica las Ideas con la «causa de la mezcla». Tal parecer resulta incompatible con la identificación que hace el propio Platón entre la causa de la mezcla y la mente. Para Platón, las Ideas son siempre objeto del pensamiento, no pensamientos ni pensadoras. Recordemos que en el *Parménides*[58], Sócrates y Parménides coinciden en rechazar la insinuación de que las Ideas son pensamientos. Por otra parte, sólo por error se ha podido suponer que en el *Sofista*[59] Platón atribuye vida y pensamiento a las Ideas.

2) La interpretación más ingeniosa es la de Henry Jackson, que sitúa las Formas en la «clase mezclada»[60]. Aduce que Platón habla de dos «mezclas» diferentes. Pongamos por caso, el de lo más caliente y lo más frío. Al introducir el particular ποσόν llamado τὸ μέτριον, el efecto producido es una agradable temperatura, ni demasiado fría ni demasiado caliente. Al contrario, si introducimos otro tipo de ποσόν el efecto será simplemente *alguna* temperatura determinada. La primera unión produce una Forma, en el sentido de un tipo ideal; la otra produce un estado real de temperatura más o menos próximo al tipo. No hay duda de que Platón, en un cierto momento, orientó su pensamiento hacia la «generación» de Ideas-números, mediante la

---

55 22 c 7-23 b 10
56 27 c 3
57 *Gesch. d. Gr. Phil.* II, 1. 691.
58 132 b 3-c 11
59 248 e 6-249 b 1
60 *J. of Philol.* X (1882), 227-84

unión de «el uno» con «lo grande y pequeño». Esto resulta claro merced a las afirmaciones de Aristóteles en la *Metafísica* (libros A, M y N). Si bien, la única prueba concreta que podríamos hallar en el *Filebo* a favor de la teoría de Jackson sería la frase de 24 c 6-d 1: μὴ ἀφανίσαντε τὸ ποσόν, ἀλλ' ἐάσαντε αὐτό τέ καὶ τὸ μέτριον... ἐγγενέσθαι, donde Jackson insiste en que en esta frase τό μέτριον, se distingue claramente de τὸ ποσόν, y significa el grado conveniente, en cuanto distinto de algún grado determinado o diferencia. Pero tengamos en cuenta que en la continuación[61] sólo reaparece τὸ ποσόν, lo que claramente significa que no se concede mucha importancia a καὶ τὸ μέτριον. La frase entera sólo quiere decir «permitiendo que nazcan la cantidad determinada y, en especial, la cantidad moderada o conveniente». En cualquier caso, la sola frase τό ποσόν τε καὶ τὸ μέτριον no ofrece, ni con mucho, base suficiente para que Jackson apoye el imponente edificio de su teoría. A lo largo de todo el pasaje hay indicios de que Platón piensa, en todo momento, en la génesis no de las Ideas, sino de las cosas individuales y de los estados o actividades de las cosas. Ya la frase introductoria πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ διχῇ διαλάβωμεν[62] sugiere que lo que Platón va a analizar en lo ilimitado y el límite son sólo los acontecimientos actuales del universo y no sus contenidos eternos. Cfr. 24 e 7 ὁπόσ' ἂν ἡμῖν φαίνηται μᾶλλον τε καὶ ἧττον γιγνόμενα, 25 e 7 ἐν νόσοις, 26 a 6 ἐν χειμῶσιν καὶ πνίγεσιν, 27 a 11-12 οὐκοῦν τὰ μὲν γιγνόμενα καὶ ἐξ ὧν γιγνται πὰντα τὰ τρία παρέσχετο ἡμῖν γένη; que las Ideas no son incluidas en las clases mixtas, se sigue de que las llama τὰ ὄντα ἀεί en cuanto opuestas a τὰ γιγνόμενα y τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀμεικτότατα ἔχοντα[63]. Además, tenemos que el proceso del ser «mixto» lo denomina «nacimiento a la existencia» y a su producto «ser compuesto y *generado*»[64]. Por último, hablar de la razón como artífice[65] de las *Ideas*, podría no ser más que un modo de ha-

[61] 24 d 2-7
[62] 23 c 4
[63] 59 a 7, c 3
[64] 26 d 8, 27 b 8
[65] 27 b 1

blar, insólito en Platón, si exceptuamos la alusión a Dios como hacedor de la Idea de cama, en la *República* (alusión casual y, probablemente, no dicha en serio).

Hay un largo trecho desde la doctrina de las cuatro clases del *Filebo* hasta la generación de los números desde el Uno, lo grande y pequeño, de la que habla Aristóteles. La generación de la que se habla en el *Filebo* es una generación puramente conceptual, o mejor, el análisis de entidades eternas en sus componentes eternos. En el *Filebo,* el elemento formal es cualquiera de los puntos posibles a lo largo de una escala, o cualquiera de las razones entre calificaciones opuestas; en la teoría posterior es una única entidad, el Uno. En el *Filebo,* la combinación del elemento formal con el material es efectuada por la razón: razón divina, en la obra del universo físico, que establece cosas como las estaciones[66], y razón humana, en el vivir, en el que tienen su lugar debido tanto la razón misma como el placer; en la teoría posterior, no se sugiere ningún tipo de causa eficiente. A pesar de todo, sí hay una relación determinada entre las dos teorías. Ambas son pruebas de un renovado interés por el pitagorismo. Los pitagóricos[67] ya admitieron el límite y lo ilimitado como opuestos fundamentales. Opuestos que reaparecen en el *Filebo* y vuelven a aparecer en la teoría posterior[68] de Platón como el Uno, lo grande y pequeño. La misma frase «lo grande y pequeño» se deriva de la del *Filebo*[69] lo «más grande y más pequeño». Parece que de admitir en el *Filebo* que estos dos principios estaban insertos en el mundo de las cosas particulares, Platón pasó a creerlos insertos en el ser de las Ideas-números.

3) La teoría más aceptada en general asigna las Formas a la clase del «límite», y es aquí, de estar en algún sitio, donde esperábamos encontrarlas. Y esto porque Platón las cree patrones fijos, en contraposición a la multiplicidad y cambio del mundo sensible. Con todo, no estamos demasiado convencidos. Lo más seguro es que, para Platón, de-

---

66 26 a 6-b 3; cfr. 28 d 3-30 d 8

67 *Met.* 986 a 15-26

68 *Met.* 987 b 20-7

69 25 c 9-10

terminadas Formas fueran o dependieran de una razón entre elementos. Las Formas de figuras matemáticas como el rectángulo, el cuadrado y el círculo, pueden fácilmente reducirse de este modo. Para los pitagóricos, la justicia era o dependía de una razón; tal vez Platón pensó que las virtudes podían considerarse de un modo semejante. Pero ¿sugirió una consideración similar para todas las Formas? Resulta difícil de creer sin que haya dado ninguna explicación o defensa de tal sugerencia. Y si miramos más de cerca la doctrina de las cuatro clases, entonces aumenta la dificultad. El miembro típico de la clase de «lo ilimitado» es un par de cualidades opuestas que constituyen una escala única: frío y caliente, la de la temperatura; agudo y grave, la del tono; rápido y lento, la de la velocidad; y el miembro típico de la clase del «límite» es un punto determinado de esa escala. Mediante la aplicación de diferentes límites a lo ilimitado de la temperatura, se obtienen diversos grados de temperatura. Pero con esto no se insinúa que la diferencia entre, por ejemplo, la temperatura y el tono sea causada por la unión de diferentes límites con el mismo ilimitado. Cada ilimitado no es totalmente ilimitado. Sí es indeterminado en cuanto a su grado, pero determinado respecto a su naturaleza genérica. En la naturaleza del do medio del piano, el elemento específico corresponderá a la clase del límite, la naturaleza genérica que coparticipa con las demás notas podrá situarse con lo ilimitado. Por consiguiente, no todos los universales o naturalezas podrán situarse con el límite, como lo concibe esta interpretación. Es imposible, pues, adscribir el conjunto de las Ideas a una cualquiera de las cuatro clases, aparte de que la intención de Platón en este pasaje no es esclarecer la teoría de las Ideas. Es fácil de ver cuál es el origen de la cuádruple división. Esta se ofrece con el único objeto de esclarecer cuál es la proporción de placer y sabiduría que exige una vida buena. El problema se resuelve asignando el placer a la «clase mixta» y la sabiduría a la clase (que se tiene por superior) de la «causa de la mezcla»[70]. Con este propósito se toman del pitagorismo los términos de «lo ilimitado» y «el límite», a los

[70] 27 e 5-31 a 10

que agregan los de clase mixta y causa de la mezcla, sólo con el objeto de solucionar este asunto, pero sin relación ninguna con la teoría de las Ideas.

Las cuatro clases a las que hace referencia el *Filebo* se entienden mejor a la luz del *Timeo*. El *Filebo* no se ocupa, en general, de metafísica, sino de ética. Por eso no podemos esperar que se encuentre en él una declaración tan neta de los principios metafísicos como en el *Timeo*. Pero sí hay indicaciones suficientes de que Platón expresa, en el fondo, la misma teoría en ambos diálogos. En el *Timeo*[71] se nos dice que antes de que el universo naciera, había tres cosas: el ser (el mundo de las Ideas), el espacio y el devenir. Y se describe el devenir así: «Todas estas clases (fuego, aire, agua, tierra) estaban sin proporción. Sí poseían algunos rudimentos de su naturaleza propia, pero en conjunto estaban en tal estado como cabría esperarlo de una cosa de la que estuviera ausente la deidad. Estando así su naturaleza en el momento en que intervenía el ordenador del universo, el dios empezó por darles una configuración distinta mediante figuras y números». El estado original del que habla aquí es precisamente el mundo de los eventos fortuitos, como llama a «lo ilimitado», en el *Filebo*. Podemos darnos cuenta, además, de que así como en el *Filebo* claramente se identifica el elemento del límite con la determinación métrica y numérica, en el *Timeo* el demiurgo transforma el mundo de los eventos casuales en el ordenado mundo actual, precisamente mediante la inserción de tal determinación. Cfr. por ejemplo, *Tim.* 31 b 4-32 c 4, y en especial 32 c 1: «El cuerpo del mundo fue traído a la existencia, al entrar en armonía por medio de la proporción», e incluso la construcción de los cuatro elementos mediante triángulos elementales[72]. Por último, en ambos diálogos el mundo se hace añadiendo el límite a lo ilimitado y se dice que es una criatura viviente compuesta de alma y cuerpo[73]. A la causa de la mezcla se la llama en el *Filebo* τὸ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν, «el que hace todas estas cosas», y en

71 52 d 2-53 c 3
72 53 c 4-55 c 6
73 *Fil.* 30 a 3-7; *Tim.* 30 b 4-31 a 1

el *Timeo* ὁ δημιουργός, «el hacedor»[74] y en ambos diálogos es tenido por un ser racional[75].

Podemos resumir el sentido e intención del pasaje de este modo: (1) Platón inserta la cuádruple división con el fin de resolver si la segunda posición entre los bienes ha de otorgarse a la razón o al placer. La primera ya se le ha otorgado a la vida que contenga a ambos[76]. (2) Para solucionar este problema, Platón distingue en toda existencia fenoménica (γεγενημένη οὐσία) a) unos tipos de fenómenos que tienen cierta determinación cualitativa, pero no determinación cuantitativa (temperatura, tono, etc.) y b) una determinación cuantitativa. Platón asegura que es razonable la introducción de b) en a). No hay ninguna referencia a las Ideas, pero cabe suponer que la divina razón introduce el límite en lo ilimitado con la vista puesta en ellas (tal como dijo claramente en el *Timeo*). (3) Tenemos que la causa de la mezcla es, claramente, mejor que lo cuantitativamente indeterminado; la razón es lo primero (la causa), y el placer es un ejemplo de lo segundo. De todo ello se difiere que, en nuestra vida, el factor de pensamiento racional es superior al del placer.

[74] *Fil.* 27 b 1; *Tim. passim*
[75] *Fil.* 28 c 3, 7, d 8, 31 a 7; *Tim.* 29 d 7-30 c 1
[76] 20 e 1-22 e 3

VIII. Las Leyes y la Carta VII

Las *Leyes* se ciñen estrechamente a los temas de la teoría política y la ley, y nada añaden al conocimiento de la teoría de las Ideas. Si bien hay un pasaje[1] en el que se hace una breve alusión a ella —como para recordarnos que la teoría se albergaba en el fondo del pensamiento de Platón. Pero de la importante contribución que suponen las *Leyes* para su teoría metafísica, en general, nos ocuparemos más adelante[2].

En relación con la teoría de las Ideas es mucho más importante la Carta VII, que, de ser auténtica, fue escrita en el 353 ó 352 a. C. La autenticidad de las cartas platónicas ha sido cuidadosamente estudiada por los especialistas, y sobre algunas, no hay un acuerdo general. Pero la única que concierne a la teoría de las Ideas, es la Carta séptima, que actualmente casi todos los especialistas consideran auténtica. Verdad es que algunos han creído que el pasaje aludido, el intervalo filosófico que se encuentra en 342 a 7-344 d 2, era un añadido espurio; pero hay importantes eruditos[3] que lo estiman sumamente relevante para el contexto y casi necesario. El objeto de Platón en este pasaje es corregir a Dionisio de Siracusa, porque intentaba escribir so-

---

[1] 965 b 7-966 a 9

[2] Págs. 279-80, 281, *supra*.

[3] Cfr. por ej. Taylor, en *Mind* XXI (1912), 347-53; R. Hackforth *A. P. E.*, 99-102; Wilamowitz, *Platon*, II, 293; G. Pasquali, *Le Lettere di Platone*, 77-114.

bre los temas filosóficos más importantes[4]. Su método consiste en mostrarle los peligros de tal escritura, cuando se emprende sin la aptitud y las precauciones apropiadas. Hay tres cosas necesarias para alcanzar el conocimiento de cada una de las cosas que existen: el nombre, la definición, la imagen. La cuarta es el conocimiento de esto, y la quinta el objeto en sí, lo conocible y verdaderamente real, es decir, la Idea. Primero está la palabra «círculo»; en segundo lugar su definición en una fórmula, que consiste en nombres y verbos; en tercer lugar, una figura que dibujamos y borramos o se labra en un torno y se destruye; en cuarto lugar el conocimiento, el entendimiento y la opinión verdadera, formando un todo que reside, no en los sonidos, como el nombre y la definición, ni en las figuras corpóreas, como la imagen, sino en las almas, y es diferente por tanto de la naturaleza del círculo en sí, del nombre, de la definición y de la imagen. La comprensión está más próxima a la realidad objetiva que a las demás cosas mencionadas. Además, por causa de la debilidad del lenguaje el nombre y la definición pueden señalar tanto las meras propiedades del objeto (τὸ ποῖόν τι) como su esencia (τὸ ὄν)[5]. Si tiene esto en cuenta, ningún hombre juicioso se aventurará a encomendar sus pensamientos a la debilidad del lenguaje, y menos aún, a la inamovible debilidad del lenguaje escrito. El círculo dibujado o labrado en un torno es totalmente opuesto al círculo real, ya que aquél coincide en todos sus puntos con tangentes, mientras que el círculo verdadero, no tiene en sí ningún contrario. El nombre nunca se corresponde con el objeto verdadero, pues las cosas redondas igual podían haberse llamado rectas y viceversa. No hay mayor seguridad en la correspondencia de la definición con el objeto real, ya que aquella se compone de sustantivos y verbos, cuyo significado es tan convencional como el del nombre. Por encima de todo, el nombre, la definición, la figura, la aprehensión mental, sirven, de modo semejante para ofrecer una mera propiedad, en lugar de la esencia del objeto, por lo que produce perplejidad y oscuridad. Sólo

---

[4] 341 a 8-b 3

[5] 342 e 3

en una naturaleza bien dotada, que tenga afinidad con el objeto, que además, haya transitado por los cuatro preliminares, de uno a otro, «rozando uno contra el otro»[6], cotejando uno con otro mediante preguntas y respuestas, sólo ahí por fin, surge luminoso el conocimiento del objeto.

De las cinco entidades mencionadas en la Carta, se repiten tres en las *Leyes,* probablemente escritas en la misma época[7]: «¿No vendrás a considerar tres cosas en cada objeto?... Una es su realidad, otra su definición, y la tercera su nombre». El objeto de discusión es aquí el alma, por lo que no se emplea una figura sensible para descubrir su naturaleza real. Pero si tratamos de descubrir la naturaleza de una cosa como un círculo, entonces sí podemos usar una figura, según dijo ya Platón en la *República.* Por eso, la «imagen» aparece como un preliminar en la Carta. Resulta algo enigmática la presencia del «conocimiento» entre los preliminares, ya que lo que se pretende es exactamente el conocimiento de la esencia de un objeto. Si bien, Platón dice «conocimiento, entendimiento y opinión verdadera», expresiones con las que se intenta designar un conocimiento *parcial* que, en los comienzos de la investigación de la esencia, se confunde con la opinión.

El pasaje indica, quizá con más claridad que ningún otro, las dificultades que, para Platón, conlleva la búsqueda del conocimiento de las Ideas. Pero además de señalar esto, la frase «frotándolos uno contra otro», nos da una sugerencia admirable para poder superar las dificultades: mediante el cotejo del nombre, la definición convencional, la imagen y nuestras ideas precedentes acerca de la naturaleza del objeto; y la observación de los acuerdos y desacuerdos que pueda haber entre dos de ellos cualesquiera; y así, por fin, encontraremos, con suerte, la definición precisa.

Hay que destacar otras dos cosas del pasaje. Una es que cabría esperar que Platón mencionara el círculo matemático en cuanto diferente tanto de la circularidad como de la figura sensible del círculo, pero no encontramos tal mención. Lo que lleva decididamente a pensar que la división

---

6 344 b 4

7 895 d 1-5

definitiva de los «intermedios» fue posterior a la Carta. La otra cosa destacable es que, lejos de apoyar la creencia en una «teoría más reciente de las Ideas» en la que Platón sólo aceptaría las Ideas de los cuatro elementos y de los tipos animales y vegetales, este pasaje contiene la lista más completa de los tipos de Ideas que se encuentran en Platón. Hace referencia (aunque sin emplear la palabra ἰδέα o εἶδος) a las Ideas de derechura y curvatura, de color, de bueno, bello y justo, de todo cuerpo manufacturado o natural, de los elementos físicos, de todo animal, de toda característica anímica, de todas las acciones y pasiones[8].

[8] 342 d 3-8

IX. Las «doctrinas no escritas» de Platón

Cherniss ha sostenido recientemente: que Platón no impartió ninguna enseñanza oral a los miembros de la Academia; y que todo el conocimiento que tuvo Aristóteles de las teorías de Platón procede de los diálogos que han llegado hasta nosotros; y que todo lo que Aristóteles dice sobre Platón, que no pueda comprobarse en los diálogos, proviene o de una mala comprensión o de una tergiversación de sus escritos. «Sea cual fuese la razón, escribe Cherniss[1], el hecho cierto, y de suma importancia para la llamada "escuela", es que Platón no expuso ninguna física o filosofía natural, aparte de lo escrito en el *Timeo,* y tampoco les dio a sus estudiantes o compañeros ninguna exégesis adicional sobre las doctrinas que había consignado en sus diálogos.» Podemos, en primer término, considerar cuál es la probabilidad intrínseca de este punto de vista.

Hay un famoso pasaje del *Fedro*[2] en el que Platón señala la superioridad de la palabra hablada sobre la escrita. El pasaje resulta demasiado largo para ser citado aquí, pero es suficiente el resumen que hace Jowett:

> La escritura es muy inferior al recuerdo. La escritura es como la pintura: siempre está silenciosa y, al contrario que el habla, no se la puede adaptar a los individuos. Pero hay otra clase de escritura, grabada en las tablillas de la mente. ¿Qué hombre sensato plantaría semillas en un jardín arti-

[1] *R. E. A.* 72
[2] 275 c 5-277 a 4

ficial, para que produjeran fruto o flores a los ocho días, y no en un suelo más profundo y adecuado? Por diversión, puede plantar sus bellos pensamientos en ese jardín, pero si su pretensión es seria, los implantará en la suya y en otras naturalezas nobles.

Este pensamiento encuentra eco en un famoso pasaje de la Carta VII, que se citará en un contexto posterior[3]. Las palabras resultan extrañas, al proceder de alguien que tanto y tan bien escribió sobre los más difíciles asuntos. A pesar de todo, no hay artificio en Platón, pues presenta las palabras como inspiradas por Sócrates. En efecto, Sócrates, que sepamos, nunca escribió ni una línea, sino que prefirió el método de preguntas y respuestas habladas, en las que se pudieran introducir las explicaciones y modificaciones necesarias que aquellas suscitaran. La misma elección platónica del diálogo frente al tratado, refleja de otro modo la misma preferencia. ¿Es verosímil, entonces, que Platón rehusara toda conversación con los miembros de su escuela, en la que hubiera podido elucidar lo que había escrito y exponer ideas que todavía no había puesto, o que nunca iba a poner, por escrito? Realmente, esto es impensable.

Hay otro asunto digno de consideración. Las *Leyes* es la obra más extensa de Platón, y la que más tiempo le debió de ocupar en los últimos años de su vida. En la mayor parte de la obra trata temas muy alejados de la metafísica, pero eso no significa que hubiera dejado de pensar en los problemas metafísicos. Por consiguiente, es muy probable que, para la comunicación de sus últimos pensamientos metafísicos, hubiera preferido, y entonces más que nunca, el método de la conversación, y quizá el de la lectura, más que intentar la redacción de una segunda gran obra.

Donde el argumento de Cherniss resulta más sólido y eficaz es en lo concerniente a la información que da Aristóteles sobre Platón: a menudo revela incomprensiones que le hubieran sustraído a Platón algunas de sus cuestiones más acertadas. Aristóteles no era tan desatinado como Cherniss da a entender, pero sí hay que admitir su excesi-

[3] Págs. 186-9.

va disposición a hacer interpretaciones de Platón que coincidieran con sus preconcepciones o le dieran una oportunidad de crítica. En concreto, la larga crítica de los libros M y N de la *Metafísica,* contiene muchísimos ejemplos de ambos defectos, y Cherniss ha aducido muchos de ellos con gran destreza. Pero ni por un momento creo que haya comprobado el extremo de que todo lo dicho de Platón por Aristóteles, que no pueda verificarse en los diálogos, sea pura incomprensión o tergiversación.

Después de examinar si era verosímil que Platón hubiera mantenido un aislamiento altanero con los miembros de su escuela —σεμνόν καὶ ἅγιον, ἀκίνητον ἑστῶτα—, cosa que le atribuye Cherniss, podemos decir que hay pruebas fehacientes de que no sucedió tal cosa. Hay por lo menos nueve pasajes de los que cabe pensar que Aristóteles está haciendo referencia a fuentes de conocimiento de las teorías platónicas distintas de los diálogos. Las dos primeras pueden examinarse conjuntamente. (1) En *De Gen. et Corr.* 330 b 13 dice Aristóteles: «Los que postulan dos elementos desde el principio —como Parménides que postuló el fuego y la tierra— toman a los dos intermedios por... mezclas de aquellos... El mismo proceder es seguido por los partidarios de tres, tal como hace Platón en las divisiones (ἐν ταῖς διαιρέσεσιν); pues toma lo que es intermedio por una mezcla.» Y (2) en *De Part. An.* 642 b 10 dice: «Por otra parte, no es admisible disgregar un grupo natural, pájaros, por ejemplo, ordenando sus miembros en diferentes divisiones. Tal como se hace en las divisiones escritas (αἱ γεγραμμέναι διαιρέσεις), en las que algunos pájaros son clasificados con animales acuáticos, y otros colocados en una clase diferente».

En una nota al pasaje (1), Joachim observa que el *Timeo*[4] no admite uno, sino dos intermedios entre el fuego y la tierra, y opina que es muy improbable que Platón haya dado una información diferente (escrita o no escrita) en otra parte. Sostiene, en consecuencia, que la referencia se hace a algo completamente distinto: a que en el *Timeo*[5]

[4] 32 a 7-b 8
[5] 35 a 1-8

toma el alma del mundo por una mezcla de formas de existencia, identidad y diferencia, siendo cada una de esas formas, una mezcla de opuestos. Pero el pasaje entero de Aristóteles hace referencia a los elementos, y es inverosímil que Aristóteles hubiera insertado en él una referencia al análisis platónico del alma del mundo. Taylor[6], por su parte, prefiere pensar que quizá sea una alusión al pasaje del *Timeo* en el que Platón considera el fuego y la tierra como elementos primarios, y el aire y el agua no tanto una mezcla de aquellos, como intermedios entre ellos; o más probablemente, que aluda a la división hecha en el *Filebo*[7], de los contenidos del universo en lo ilimitado, el límite y la mezcla de ambos. A la primera de estas sugerencias se le puede objetar que en el *Timeo* Platón opera claramente, con cuatro elementos, y no con tres. Por eso, difícilmente podía Aristóteles haberse referido a él, como si creyera en tres elementos sólo. Frente a la segunda interpretación podemos decir que es muy poco probable que Aristóteles introdujera un análisis lógico como el del *Filebo,* en una discusión sobre la cantidad de elementos físicos. A las tres opiniones cabe objetarles que es muy poco verosímil la referencia a un diálogo mediante la expresión ἐν ταῖς διαιρέσεσιν. Aristóteles no regatea la mención de los diálogos de Platón cuando se refiere a ellos.

Ogle[8], Christ[9] y Blass[10] quizá están en lo cierto al tomar el pasaje (2) por una referencia a las ilustraciones del método de división que se encuentran en el *Sofista* y el *Político.* En *Sof.* 220 b 1, el género de los animales nadadores se divide en alados y submarinos; y en el *Pol.* 264 e 3-6, las manadas que se alimentan en la tierra, se dividen en las que vuelan y las que caminan. Así vemos que se disgrega la clase natural de los pájaros como dice Aristóteles. Si bien, la extrema dificultad de encontrar algo en los diálo-

[6] *Comm. on Plato's Timaeus,* 8 n.

[7] 23 c 4-d 1

[8] *Arist. on the Parts of Animals,* 148

[9] *Plat. Stud.*, en *Abh. d. Philos. Philol. Cl. Bayer, Akad* XVII (1884), 484-9

[10] *Apophoreton,* 54

gos relacionado con lo dicho en el pasaje (1), y el modo peculiar de referencia en ambos pasajes llevan a pensar que no se alude a ningún diálogo, sino a la habitual compilación de «divisiones» en la Academia. Conocemos, en efecto, la entusiástica dedicación de la Academia al problema de la clasificación. Si estuviéramos seguros de la autenticidad de la Carta XIII, veríamos en las palabras τῶν τε Πυθαγορείων πέμπω σοι καὶ τῶν διαιρέσεων[11] una referencia del propio Platón a tal compilación. Además, parece claro que en (1) y (2) se refiere a las *mismas* divisiones. Y ya que en el primer pasaje se atribuyen expresamente a Platón, y en el otro se las denomina «escritas», se sigue de ahí que tales divisiones fueron ideadas por Platón y puestas por escrito en la Academia, aunque no necesariamente por Platón[12]. Esas divisiones constituyeron probablemente el núcleo de la compilación existente, conocida por *Divisiones Aristoteleae.*

(3) En *Met.* 1019 a 1 Aristóteles dice: «Unas cosas se llaman anteriores y posteriores así, y otras, según la naturaleza y la sustancia; las últimas son las que pueden existir sin otras, mientras que estas otras no pueden existir sin ellas; esta división (διαιρέσει) la usó Platón». Algunos[13] han creído que este pasaje remite a lugares como *Tim.* 34 b 10-35 a 1, *Leyes* 892 c 2-7, 894 c 10-e 2, 896 b 10-c 3, pero en ellos no se encuentra nada de eso en absoluto. Además, el tiempo está en pasado, no en presente, lo que señala una enseñanza oral más que escrita. Parece que Trendelenburg[14] tiene razón al creer que se alude a la prioridad y posterioridad que para Platón existía entre los números ideales, según el testimonio de Aristóteles.

(4) En *De An.* 404 b 16-18 Aristóteles menciona expresamente el análisis del alma que hace Platón en el *Timeo;* y a continuación se refiere a ciertas doctrinas expuestas ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις. Si alude a las clases

---

11 360 b 7

12 A esta conclusión llegan Zeller (II, I⁴. 437 n. 3), Wilamowitz (*Platon,* II, 278-9, y Mutschmann en su edición de las *Divisiones* aristotélicas, XVII-XVIII).

13 Por ejemplo Apelt, en *Beitr. zur Gesch. d. Phil.* 226-9

14 *De Ideis,* 81

de Platón o al diálogo aristotélico Περι φιλοσοφίας es objeto de disensión entre los intérpretes. Cherniss opta por la primera alternativa, y sostiene[15] que el pasaje completo alude a Jenócrates y no a Platón. La cuestión de si ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις significa «en las clases de Platón sobre filosofía» o «en mi diálogo sobre filosofía» es difícil de resolver. Pero, ni en Aristóteles ni en ninguna otra parte, se designa otra vez la enseñanza oral de Platón mediante τὰ περὶ φιλοσοφίας, mientras que Aristóteles sí designa así su propio diálogo en otro lugar[16]. Por lo tanto, es probable también aquí que remita a su diálogo. Pero, como mostraremos más adelante[17], Aristóteles se refiere a la información que, en ese diálogo, da de las doctrinas expresadas oralmente por Platón.

(5) En *Met.* 992 20-2 dice Aristóteles: «contra este género (la noción del punto), en efecto, luchaba también Platón, considerando que era una noción geométrica; pero lo llamaba principio de la línea, y hablaba con frecuencia de líneas insecables».

(6)En *Met.* 1070 a 18 dice: «Por eso no dijo mal Platón que son especies (εἴδη) todas las cosas naturales, si es que hay especies (εἴδη) distintas de estas cosas.»

(7) En *Met.* 1083 a 32 dice: «Si el uno es principio, lo relativo a los números tiene que ser más bien como decía Platón, y tendrá que haber una díada primera, y una tríada, y los números no serán combinables entre sí.»

(8) En *Et. a Nic.* 1095 a 23 dice Aristóteles: «En efecto, también Platón se preguntaba y buscaba con razón si se ha de proceder partiendo de los principios o hacia los principios.»

En estas cuatro citas el empleo del imperfecto o del aoristo indica una enseñanza oral. Además, no se puede comprobar en los diálogos ninguna de las alusiones.

(9) Por último, está el pasaje de la *Fís.*, 209 b 11-17. «Por eso Platón en el *Timeo* afirma la identidad de la materia y el espacio; pues el "participante" y el espacio son

[15] *A. C. P. A.* 565-80

[16] *Fís.* 194 a 36

[17] Págs. 247-50.

idénticos. Es cierto que la información que da allí sobre el participante es diferente de lo que dice en las llamadas "doctrinas no escritas". A pesar de eso, identificó el lugar y el espacio. Menciono a Platón porque, aunque todos sostuvieron que el lugar era algo, sólo él trató de decir qué era.» En 209 b 33-210 a 2 añade Aristóteles: «Por supuesto, Platón debe decirnos —si se me permite esta digresión— por qué las formas y los números no están en el lugar, si "el participante" es el lugar —sea el participante lo grande y lo pequeño, sea la materia, como ha escrito en el *Timeo.*» Si confrontamos las dos citas, veremos que Aristóteles adscribe a la enseñanza no escrita de Platón la identificación del «participante» con lo «grande y pequeño». En 209 b 14 se da la única mención expresa de la enseñanza no escrita de Platón por parte de Aristóteles, pero es suficiente para refutar a quienes pretenden que todo lo dicho de Platón por Aristóteles procede de los diálogos. Para nuestro propósito una sola mención de la enseñanza no escrita vale tanto como ciento. Podríamos llegar, incluso, a la conclusión de que la información sobre lo grande y pequeño que nos da Aristóteles en la *Metafísica* deriva, no de los diálogos, sino de la enseñanza no escrita. Si bien, algo nos advierte en estos pasajes de que Aristóteles no es una guía infalible para saber lo que dijo Platón: el «espacio» de Platón no coincidía ni con su «grande y pequeño», ni con la materia de Aristóteles.

Sin duda, otras autoridades antiguas habrán hablado sobre estas doctrinas no escritas. Aparte de Aristóteles, la mención más antigua está en Aristóxeno[18], un contemporáneo de Aristóteles, algo más joven. Según ese autor, Aristóteles había hablado del numeroso público que asistía a las clases (ἀκρόασιν) de Platón sobre el bien, en estos términos: «iban convencidos de que con las lecciones podrían conseguir algunas de las cosas que la gente llama bienes: riqueza, salud o fuerza, en fin, algún don extraordinario de la fortuna. Pero al encontrarse con que los discursos de Platón versaban sobre matemáticas —números, geometría y astronomía— hasta culminar con el resultado de que hay

[18] *Harm. El.* II, 30-1

un único Bien, me parece que su desencanto fue completo. El efecto fue que unos se mofaban del asunto y otros lo vilipendiaron».

De entre las numerosas menciones que los comentaristas griegos de Aristóteles hicieron de las lecciones de Platón sobre el bien, ninguna más importante que la de Simplicio *in Phys.* 453.25-455.14. Simplicio dice que Platón expuso la doctrina del Uno y de la díada indefinida en sus discursos sobre el bien. Asistían a ellas, prosigue, Aristóteles, Heráclides, Hestieo y otros miembros de la escuela, y las pusieron por escrito en el estilo enigmático en que habían sido pronunciadas. Pero Porfirio las interpretó en su comentario al *Filebo.* Simplicio continúa citando a Porfirio y también a Alejandro de Afrodisia. El propio Alejandro habla [19] de que la enseñanza de Platón acerca del Uno y la díada indefinida (o pluralidad) la consignó Aristóteles en su tratado *Sobre el bien,* basado en sus notas de las lecciones de Platón.

Simplicio [20] identifica las doctrinas no escritas referidas por Aristóteles en *Fís.* 209 b 14, con las lecciones sobre el Bien. No es necesario reducir el conocimiento de Aristóteles sobre las enseñanzas no escritas a un solo ciclo de lecciones, y sí parece que su fuente de conocimientos de las Ideas-números fueron, sobre todo, esas lecciones.

He hablado de «ciclo de lecciones», no de una sola lección, cosa que justificaré seguidamente. Simplicio emplea en relación con esto [21] la palabra ἀκρόασις y συνουσία, pero también el plural λόγοι [22] y el plural συνουσίαι [23]. El mismo uso lo encontramos en Filópono [24] y Asclepio [25]. ἀκρόασις puede significar una lección, pero también un ciclo de lecciones. El conjunto de la *Física* de Aristóteles es denominado en los manuscritos Φυσικὴ ἀκρόασις. Estos testimonios, así como otros análogos, señalan un ciclo más

---

19 *In Met.* 56. 33-5, 85.17 250. 17-20, 262, 18-26

20 *In Phys.* 545. 23

21 151.10, 454.18.

22 *Ibíd.* 453. 28, 503. 12

23 *Ibíd.* 542. 10, 12, 545. 24

24 *In Phys.* 515. 30, 521. 10, 14

25 *In Met.* 77. 4

que una lección. Tenemos pruebas cualitativamente buenas, aunque no muchas, de que Aristóteles tuvo acceso a las enseñanzas no escritas de Platón y a la compilación de «divisiones», inencontrable en los diálogos, pero redactada por Platón o realizada, cosa más probable, a partir de su enseñanza no escrita. A lo que hay que añadir que una parte de esta enseñanza, las lecciones sobre el bien, se dedicaría precisamente a los desarrollos más tardíos de la teoría ideal de los que nos informa Aristóteles en los libros A, M y N de la *Metafísica*.

Podemos ocuparnos ahora de lo que dice Aristóteles sobre estos desarrollos tardíos de la teoría de Platón, para ver si se basa totalmente en los diálogos, tal como sostiene Cherniss. De entrada algo ya nos llama la atención. Aristóteles hace frecuentes menciones de los diálogos por sus nombres. Pueden encontrarse cincuenta ejemplos explícitos en el *Index Aristotelicus* (s. v. Plato) de Bonitz. Sin embargo, nunca cita ningún diálogo en relación con los desarrollos tardíos que vamos a estudiar luego. Esto lleva a pensar decididamente que su conocimiento de esos desarrollos proviene de otra fuente, de las «enseñanzas no escritas».

La consecuencia obtenida se ve muy reforzada si tenemos en cuenta lo que dice sobre ellos. Tomemos uno de los más destacados, la derivación de los números ideales a partir del uno y lo grande y pequeño. Según Cherniss, lo que dice Aristóteles sobre esa derivación depende en parte del *Filebo* y en parte de las indicaciones diseminadas en el *Sofista* y el *Timeo*. Todo lo que dice Aristóteles sobre lo grande y pequeño ha de rastrearse en las frases «más grande y más pequeño» y «más y menos» del *Filebo*[26]. Pero hay dos cosas dignas de atención. Una, que estas frases no están más destacadas, en el *Filebo,* que «más caliente y más frío», «más violento y menos», «más seco y más húmedo», «más rápido y más lento». La otra, que el análisis que se ofrece allí, no es de nombres, sino de cosas y acontecimientos del mundo fenoménico. Este giro del pensamiento que Platón aplica, en el *Filebo,* al mundo fenoménico, bien lo pudo extender más tarde hasta los números ideales; pero

[26] 25 c 9

esto no significa que ese diálogo fuera la única base que tuvo Aristóteles para hablar de lo «grande y pequeño» como principio material del número.

Acerca del fundamento en el que se basó Aristóteles para decir que el Uno es el principio formal, Cherniss expone lo siguiente: en los diálogos «todas las ideas son unidades inmutables e indivisibles. En el *Filebo* se denominan "hénadas", "mónadas", y "unidades"; en el *Timeo,* las ideas se distinguen de sus manifestaciones fenoménicas en que llama a cada una "indivisible", término que empleó Jenócrates para atribuir a este pasaje su propia derivación de los números desde el Uno; y en el *Sofista,* donde se explica también la intercomunicación de las Ideas, Platón insiste en que cada Idea es una unidad, diferente de todas y cada una. Lo que dice en este último diálogo es que, del mismo modo que el ser de cada Idea procede de la Idea de Ser, y la diferencia de cada una de la Idea única de diferencia, así la unidad de cada Idea debe proceder de la Idea del Uno[27]. No es menester rastrear ninguna otra fuente de la declaración de Aristóteles, de que el Uno es la causa formal o esencia de las Ideas»[28].

Es cierto, por supuesto, que Platón subraya con frecuencia la unidad e indivisibilidad de todas las Ideas. Pero, en realidad, Aristóteles no habla de la naturaleza de cada Idea, sino de la derivación sucesiva de la serie numérica. Es muy probable que haya bastante tergiversación en lo que dice Aristóteles, pero resulta difícil de creer que esa tergiversación se reduzca a lo que le atribuye Cherniss. ¿En qué diálogo, valga este ejemplo entre muchos posibles, podemos encontrar un fundamento para la declaración de Aristóteles de que Platón no llevó la derivación de los números más que hasta el número 10?[29]. Lo único razonable es suponer que lo que dice Aristóteles sobre las teorías tardías de Platón, está fundado en las «enseñanzas no escritas», que él conoció.

---

27 Sin embargo, cabe indicar que en el *Sofista* no se menciona en absoluto la Idea del Uno.

28 *R. E. A.* 51

29 *Fís.* 206 b 32

Es cierto, entonces, que Platón impartió alguna enseñanza oral sobre filosofía, y, por consiguiente, no dudaremos en aceptar lo que Aristóteles dice sobre Platón por el mero hecho de que no le encontremos apoyatura en los diálogos. Si bien, es necesaria la mayor cautela (a) para descubrir si lo que dice es de Platón o de cualquier otro miembro de la Academia, y (b) para tomar en consideración las posibles malinterpretaciones de Platón por parte de Aristóteles. Cherniss ha hecho, ciertamente, un destacable trabajo en la investigación de estos problemas.

Muchas de las cosas que dice Aristóteles en la *Metafísica* sobre la teoría de las Ideas, las atribuye expresamente a Platón; si bien, deberemos examinar cuidadosamente aquellos pasajes en los que dice «nosotros» (esto es, nosotros los miembros de la Academia) «hacemos esto y lo otro»; pues eso no significa forzosamente que lo hiciera el maestro. En los libros M y N, los problemas son mayores aún. Estos no los suscitan sólo las singulares doctrinas tratadas, sino también que Aristóteles no nos diga casi nunca de quién está hablando. Platón sólo es mencionado una vez[30], Espeusipo y Jenócrates ninguna, aunque no haya duda de que estos tres sean objeto de toda la discusión. Aristóteles no sólo no dice de quién está hablando, sino que, de un modo desconcertante, se desvía de la discusión de la teoría de uno a la de otro. Hay que procurar, por tanto, distinguir con cuidado los pasajes que se refieren a Platón de los que se refieren a alguno de sus discípulos. Sobre este punto tratamos seguidamente.

Hay seis pasajes[31] en los que Aristóteles discierne tres teorías que se sustentaron dentro de la Academia: la que distinguió las entidades «intermedias» o matemáticas de las Ideas; la que admitió únicamente las primeras; y la que identificó las dos. Hay otros pasajes[32] en los que se mencionan sólo dos de estas teorías. En *Met.* 987 b 14-18, Aris-

[30] 1083 a 32. Se menciona el *Fedón* en 1080 a 2

[31] 1069 a 33-6, 1076 a 19-22, 1080 b 24-30, 1083 a 17-b 8, 1086 a 2-13, 1090 b 13-1091 a 5. Este último será objeto de especial consideración en las págs. 246-7.

[32] 1080 b 11-16, 1086 a 29-32, 1090 a 4-28

tóteles atribuye expresamente la primera teoría de las tres a Platón. ¿A quién se asignan las otras?

Por dos páginas de otros libros en las que se menciona a Espeusipo por el nombre[33], nos enteramos de dos características de su sistema: (1) admitió más clases de entidades que las tres (Ideas, objetos matemáticos y objetos sensibles) admitidas por Platón, y las trató separadamente, por entender que cada una tenía un principio independiente. Si bien, partió, al igual que Platón, del Uno, como su primer principio. (2) Consideró que los valores emergían de una fase tardía de la evolución del universo, y que los primeros principios y sus productos prístinos no poseían la bondad.

La teoría aludida en el primero de estos pasajes es claramente la misma que en 1075 b 37-1076 a 4; y en 1090 b 13-29 se dice que hace de la naturaleza «una cadena de incidentes inconexos, semejante a una mala tragedia»; y de los pensadores que la sostienen «que hacen del número matemático lo primero» o «que sólo afirman la existencia de los objetos matemáticos». Así pues, se reconoce en Espeusipo al pensador que admitió la existencia de los objetos matemáticos y rechazó la de las Ideas. Tenemos, por último, que Jenócrates es el pensador que tuvo los dos por iguales. Para completar esta investigación, podemos indicar unos cuantos pasajes de la *Metafísica* alusivos a Espeusipo o a Jenócrates y que nos enseñan bastante de sus respectivas teorías. A Espeusipo aluden, en unos casos con certeza, en otros con mucha probabilidad, los siguientes pasajes: 1028 b 21-4, 1069 a 36, 1072 b 30-1073 a 3, 75 a 36-7, b 37-1076 a 4, 1076 a 21-2, 1080 b 14-16, 25-8, 1083 a 20-31, 1085 a 32-b 9, b 27-31, 1086 a 2-5, 29-30, 1087 b 6-9, 16-17, 27, 30-3, 1090 a 7-15, 25-8, b 13-20, 1091 a 33-b 1, b 22-5, 32-1092 a 3, 1092 a 11-17, 35-b 1. A Jenócrates le podemos asignar: 1028 b 24-7, 1069 a 35, 1076 a 20-1, 1080 b 22-3, 28-30, 1083 b 1-8, 1086 a 5-11, 1090 b 20-32. A Platón le podemos asignar: 987 a 29-988 a 17, 988 a 26, 990 a 29-32, 91 b 3-9, 995 b 16-18, 996 a 4-7, 997 b 1-3, 998 b 9-11, 990 a 29-32, 991 b 3-9, 995 b 16-18, 996 a 4-7, 997 b 1-3, 998 b 9-11, 1010 a 9-12, 1002 b 12-32, 1010 b

[33] 1028 b 21-4, 1072 b 30-1073 a 3

11-14, 1019 a 1-4, 1025 a 6-13, 1026 b 14, 1028 b 19-21, 1053 b 9-13, 1057 b 8-9, 1059 b 3-12, 1060 b 6-12, 1064 b 29, 1069 a 34, 1071 b 31-3, 37-1072 a 2, 1073 a 20-2, 1076 a 19-20, 1077 a 11, 1080 a 2-8, b 11-14, 24-5, 1081 a 24-5, 1083 a 31-6, 1084 a 12-17, 1085 b 7, 9-10, 1086 a 11-13, 31-b 5, 1087 b 13-16, 1089 a 19, 1090 a 4-7, b 20-7, 32-1091 a 5, 1091 b 35-1092 a 3. Esta disección muestra que los libros M y N se ocupan tanto de los discípulos de Platón como de él mismo. La razón de que en ellos se conceda mucha más atención a Espeusipo que a Jenócrates es que, para Aristóteles, la teoría de Jenócrates, que confundió los números ideales con los matemáticos, era la peor de las tres[34]. Aunque la disección tenga bastante valor, es cierto que hay otros muchos pasajes con alusiones dudosas o más generales, de tal forma que nos quedan muchos problemas entre manos.

[34] 1083 b 1-8

X. El testimonio de Aristóteles sobre la doctrina más temprana de Platón

El principal testimonio aristotélico sobre la teoría de las Ideas se encuentra en dos páginas de la *Metafísica,* A 987 a 29-b 14 y M 1078 b 9-32, que dicen lo siguiente:

> 1. Después de las filosofías mencionadas llegó la teoría de Platón que, en general, está de acuerdo con estos[1], pero tiene también cosas propias, al margen de la filosofía de los itálicos. Pues, habiéndose familiarizado desde joven con Crátilo y con las opiniones de Heráclito, según las cuales todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia acerca de ellas, sostuvo esta doctrina también más tarde. Por otra parte, ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la Naturaleza en su conjunto, pero buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones, Platón aceptó sus enseñanzas, pero por aquel motivo pensó que esto se producía en otras cosas, y no en las sensibles; pues le parecía imposible que la definición común fuese de alguna de las cosas sensibles, al menos de las sujetas a perpetuo cambio. Este, pues, llamó a tales entes Ideas (ἰδέαι), añadiendo que las cosas sensibles están fuera de estas, pero según estas se denominan todas; pues por participación tienen las cosas que son muchas el mismo nombre que las Especies[2].

---

[1] Los pitagóricos.

[2] Creo que la auténtica lectura de 987 b 9 es κατὰ μέθεξιν γαρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἴδεσιν. Es probable que un antiguo copista desconociera la significación de τὰ πολλά (los muchos, por oposición al uno) y entendiera que significaba «la mayoría», por lo que introdujo τῶν συνωνύμων como glosa. Glosa que se incorporó al texto de los manuscri-

Y en cuanto a la participación, no hizo más que cambiar el nombre; pues los pitagóricos dicen que los entes son por participación de los números, y Platón, que son por participación, habiendo cambiado el nombre. Pero ni aquellos ni éste se ocuparon de indagar qué era la participación o la imitación de las Especies (εἴδη).

2. En cuanto a las Ideas (ἰδέαι), en primer lugar debemos examinar la opinión misma relativa a la Idea (ἰδέα), separándola totalmente de la naturaleza de los Números[3], tal como la concibieron desde el principio los primeros en afirmar la existencia de las Ideas (ἰδέαι).

Se les ocurrió la opinión sobre las especies (εἴδη) a sus defensores por haber aceptado acerca de la verdad los argumentos de Heráclito, según los cuales todas las cosas sensibles fluyen perpetuamente; de suerte que, si ha de haber ciencia y conocimiento de algo, es preciso que haya, aparte de las sensibles, otras naturalezas estables; pues de las cosas que fluyen no hay ciencia. Sócrates, que se dio al estudio de las virtudes éticas, fue también el primero que buscó acerca de ellas definiciones universales... Sócrates buscaba, con razón, la quididad (τὸ τί ἐστιν); pues trataba de razonar silogísticamente, y el principio de los silogismos es la quididad... Dos cosas, en efecto, se le pueden reconocer a Sócrates con justicia: la argumentación inductiva y la definición universal; estas dos cosas atañen efectivamente al principio de la ciencia. Pero Sócrates no atribuía existencia separada a los universales ni a las definiciones. Sus sucesores, en cambio, los separaron, y proclamaron Ideas (ἰδέαι) a tales entes.

Esta información se repite concisamente en M 1086 a 37-b 5:

Y así pensaban (los partidarios de las Ideas) que, entre las cosas sensibles, las singulares fluían sin que nada de ellas permaneciera, y que lo universal existía fuera de ellas

---

tos, y expulsó ὁμώνυμα del de A[b], Alejandro y Asclepio. ὁμώνυμος y no συνώνυμος es modo usual de Aristóteles de expresar la relación de los particulares con las Ideas en el sistema platónico (990 b 6, 991 a 6), y también es el modo del propio Platón (*Fedón*, 78 e 2, *Parm.* 133 d 3, *Tim.* 52 a 5). La interpretación según la cual τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων significa «los muchos que consisten en συνώνυμα» me parece la más inverosímil.

[3] O sea, sin discutir la ulterior teoría platónica de las Ideas-números.

y era otra cosa. Y esto, como ya hemos dicho, lo inició Sócrates con sus definiciones, aunque ciertamente no separó los universales de los singulares. Y estuvo acertado al no separarlos.

Vamos a examinar por separado los tres factores que, según Aristóteles, han contribuido a la teoría de Platón.

(1) Sabemos muy poco de Crátilo. Todo lo que la antigüedad nos ha transmitido sobre él se contiene en una página de Diels[4]. De *Crát.* 429 e 5 puede inferirse con bastante certeza que era ateniense, y 440 d 5 se dice claramente que era bastante más joven que Sócrates. Quizá sea por esto último por lo que Diógenes Laercio dice[5] que Platón sólo se relacionó con él después de la muerte de Sócrates. Aristóteles dice que Platón se había relacionado con él antes de que le influyera Sócrates. Y es verosímil que Aristóteles fuera mejor conocedor de los hechos que Diógenes.

Respecto a la enseñanza de Crátilo, Aristóteles nos dice también en otra parte[6] que Crátilo «finalmente, creía que no se debía decir nada, limitándose a mover el dedo, y censuraba a Heráclito por haber dicho que no es posible entrar dos veces en el mismo río, pues él creía que ni una».

En el diálogo que lleva su nombre, aparece como un heracliteo convencido[7].

No hay inconveniente en admitir la declaración de Aristóteles de que Platón se relacionó primero con Crátilo, pues Platón tenía ya veintiocho o treinta años cuando murió Sócrates. La mayor parte de ese tiempo la pasó en una breve relación con Crátilo y, a continuación, en una más prolongada e importante con Sócrates. Aun sin el testimonio de Aristóteles, sabríamos de la influencia del heracliteísmo en Platón. Hay un sorprendente pasaje del *Banquete*[8] en el que habla de la fugacidad de las cosas humanas: no sólo del pelo, la carne, huesos, sangre, y de todo el cuerpo, sino de

---

4 F. V.[5] II. 69-70
5 III. 6 (8)
6 1010 a 12
7 *Crát.* 440 d 7-e 2
8 207 d 2-208 b 6

los hábitos, rasgos de carácter, opiniones, deseos, placeres, dolores y del conocimiento. En un pasaje del *Fedón*[9] se repite el mismo pensamiento, y se contrapone la fugacidad de tales cosas a la eternidad de las Formas: la igualdad en-sí, la belleza en-sí.

En estos pasajes se afirma que la fugacidad de las cosas sensibles es objeto de observación general. En el *Teeteto*[10] Platón da un paso adelante. Presenta una teoría que, según él, sostuvieron Protágoras y otros hombres notables. Sin embargo, no hallamos ningún indicio de ella en lo que conocemos sobre Protágoras o cualquier otro, antes de Platón. Probablemente tengan razón algunos especialistas[11] al afirmar que es una teoría desarrollada por Platón, partiendo de las enseñanzas de Heráclito y Protágoras. Pero, sea o no sea el autor de la teoría, lo cierto es que la asumió. Y apoyándose en ella va a criticar la capacidad de la percepción para aportar conocimiento[12], cosa que repetirá en el *Timeo*[13]. La teoría consiste en que las cosas llamadas físicas no son cosas, sino movimientos lentos en que nuestros órganos sensoriales son también movimientos lentos, y la percepción es el resultado del encuentro de ambos movimientos.

Como dice Aristóteles, Platón estaba convencido de que era verdad la doctrina de Heráclito, según la cual el mundo de los sentidos está en constante flujo, y lo que está en constante flujo no puede conocerse. Pero, asimismo, estaba convencido de que hay conocimiento. En consecuencia, los objetos de ese conocimiento debían ser entidades no sensibles. Así pues, la teoría de las Ideas se erigió sobre bases heracliteas.

(2) No es menester detenerse mucho para discutir la opinión de Burnet y Taylor según la cual, la teoría de las Ideas que se encuentra en el *Fedón* y la *República,* y en los diálogos anteriores, fue obra de Sócrates, no de Platón. La ma-

---

[9] 78 c 10-79 a 11

[10] 155 d 5-157 c 2

[11] Por ejemplo Jackson, *J. of Philol.* XIII (1885), 255-6; Burnet, *Gk. Phil.* I, 242; Cornford, *P. T. K.* 49

[12] 181 b 8-183 c 7

[13] 45 b 2-d 3, 67 c 4-68 b 5

yor parte de los especialistas se ha pronunciado en contra de esa opinión[14]. Evidentemente es incompatible con lo que dice Aristóteles en los pasajes citados; y es inconcebible que Aristóteles —miembro de la Academia durante nueve años, en vida de Platón— desconociera la opinión de éste, y de la escuela, acerca de la contribución socrática a la formación de la teoría.

Por otra parte, es menester examinar dos pasajes destacados por Burnet y Taylor en apoyo de su tesis. Uno es un pasaje de la de la Carta II[15]:

> No es posible que lo escrito no transcienda. Este es el motivo por el que yo no he escrito jamás nada acerca de estas cuestiones, y no existe ni existirá obra (σύγγραμμα) de Platón. Las que ahora se dice que son suyas pertenecen realmente a Sócrates, restituido al esplendor de su juventud.

El otro corresponde a la Carta VII[16]:

> Desde luego una obra (σύγγραμμα) mía referente a estas cuestiones ni existe ni existirá jamás; no se puede, en efecto, reducirlas a expresión, como sucede con otras ramas del saber, sino que como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él, de repente, cual si brotara de una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma. Desde luego de una cosa estoy seguro: la exposición de estas materias por escrito o de palabra nadie podría hacerla mejor que yo; pero también sé que los defectos de esta exposición a nadie causarían mayor disgusto que a mí. Si yo creyera que eran susceptibles de ser expresadas satisfactoriamente por el lenguaje escrito u oral con destino a las masas ¿a qué empresa más noble hubiera podido dedicar mi vida que a escribir algo que representaría un máximo servicio para la humanidad y a sacar a luz para el universal conocimiento

[14] Cfr. p. ej. G. C. Field, *P. C.* 202-38; Lodge, Robin, Shorey y Heidel en *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, 559-88; también mi edición de la *Metafísica* I, XXXIII-XLV y mi conferencia en la Classical Association en 1932.

[15] 314 c 1-4

[16] 341 c 4-342 a 1

> la naturaleza de las cosas? Pero yo no pienso que la llamada disquisición filosófica sea un bien para los hombres, excepción hecha de una escasa minoría de ellos que precisamente están capacitados para descubrir por sí mismos la verdad con un mínimo de iniciación. Por lo que se refiere a los demás, unos concebirían un injusto desprecio, totalmente inadecuado, y otros una orgullosa y necia presunción, en la idea de que se hallaban instruidos en doctrinas sublimes.

La Carta II es muy sospechosa. La mayoría de los especialistas la han tenido por espuria. Y el estudio de los argumentos ofrecidos, por ejemplo, por Hackforth[17], Field[18] y Pasquali[19] convencerían, en efecto, a muchos lectores, de que debe ser excluida. De ser esto así, el pasaje sería una imitación bastante clara de la Carta VII, cuya «digresión filosófica» fue malentendida por el escritor, a juzgar por ciertos rasgos del contexto. Incluso en el supuesto de que la Carta II fuese auténtica, lo que dice Platón no nos permitiría —oponiéndonos a la tradición antigua[20] en general— tener sus diálogos por meros ensayos biográficos. Que Platón diga que todas las obras que ha escrito «pertenecen realmente a Sócrates, restituido al esplendor de su juventud», podría no significar más que un agradecido reconocimiento de todo lo que debía a su gran maestro.

En la Carta VII Platón dice que él no escribió ninguna σύγγραμμα περὶ αὐτῶν, «ninguna obra referente a estas cuestiones». ¿Qué es σύγγραμμα y qué son «estas cuestiones»? Lo que sigue a continuación, la «digresión filosófica» que ya hemos estudiado antes[21], deja claro que las cuestiones son las Ideas y el método para llegar a conocerlas. Aunque la palabra σύγγραμμα puede denotar cualquier escrito, en muchos casos se aplica a un tratado en prosa[22]. Por lo tanto, ninguno de los diálogos de Platón es un σύγγραμμα

17 *A. P. E.* 42-51
18 *P. C.* 201
19 *Le Lettere di Platone,* 173-95
20 Véase para esto Field *P. C.* 214-38
21 Págs. 166-9, cfr. espec. 342 e 2-343 a 4
22 Cfr. *Leyes,* 810 b 6, Isoc. 2. 7. (7. 42), Galeno 16. 532

en este sentido. Aristóteles clasificó los «diálogos socráticos», —y de estos los principales son los de Platón—, con los mimos de Sofrón y Jenarco, y a ambos, diálogos y mimos, los consideró de índole poética, por más que estuvieran en prosa[23]. Aunque las Ideas aparezcan en un diálogo tras otro, ninguna hay susceptible de ser llamado tratado de las Ideas. Así pues, estos dos pasajes no verifican en absoluto la tesis de que fuera Sócrates el autor de la teoría de las Ideas.

El papel que Aristóteles asigna a Sócrates en la historia de la filosofía es uno relativamente modesto. En el examen de los filósofos anteriores pasa[24] directamente de los pitagóricos a Platón, y accidentalmente habla de Sócrates como una de las influencias en el desarrollo de Platón. Esta consideración está, con todo, justificada, porque Aristóteles se propuso escribir la historia del pensamiento metafísico, y Sócrates no era un metafísico. Por lo que influyó Sócrates sobre la metafísica de Platón fue, según Aristóteles, por su búsqueda de las definiciones, sin duda uno de los principales asuntos de interés para Sócrates. A este respecto, se puede admitir que los diálogos tempranos de Platón son históricamente exactos. Incluso Jenofonte, tan inclinado a los asuntos prácticos, atestigua este interés al decir[25]: «A Sócrates le gustaba conversar, una y otra vez, sobre lo concerniente a los hombres, examinando: qué era pío y qué impío, qué noble y qué innoble, qué justo y qué injusto, qué cordura y qué locura, qué valentía y qué cobardía, qué un estado y qué la índole de un hombre de estado, qué era la naturaleza del gobierno sobre hombres y qué las cualidades del capaz de gobernarlos.» Aunque Jenofonte hace una larga exposición de las conversaciones de Sócrates, en realidad da muy pocos ejemplos de la investigación susodicha[26], y es que su espíritu práctico no compartía ese interés.

Hay que tener en cuenta que Aristóteles distribuye claramente el mérito, en la originación en la teoría de las

---

[23] *Poét.* 1447 b 9-20

[24] 987 a 29.

[25] *Mem.* I, 1, 16

[26] Cfr. I, 2. 41, 44; III. 9. 1-13; IV. 6. 1-12

Ideas, entre Crátilo y Sócrates. Platón, dice, aceptó la enseñanza socrática sobre la importancia de las definiciones, pero fue la enseñanza heraclitea de la mutabilidad de las cosas sensibles la que lo llevó a la conclusión de que debía haber otras cosas inmutables que fueran los objetos de la definición. La teoría de las Ideas surgió así del contacto del pedernal con el eslabón. La apreciación que hizo Aristóteles del aporte socrático a la formación de la teoría, no fue meramente casual. En otro lugar dice[27]: «Dos cosas, en efecto, se le pueden reconocer a Sócrates con justicia: la argumentación inductiva y la definición universal. Estas dos cosas atañen efectivamente al principio de la ciencia. Pero Sócrates no atribuía existencia separada a los universales ni a las definiciones. Sus sucesores, en cambio, los separaron, y proclamaron Ideas a tales entes.» No cabe duda de que esta apreciación —que encuentra eco en la afirmación de que Sócrates «dio el impulso a la teoría»[28]— es una apreciación correcta de los hechos.

(3) En el testimonio aristotélico de los presocráticos, los pitagóricos vienen después de Empédocles, Leucipo y Demócrito, y dice de ellos que fueron «del tiempo de estos e incluso anteriores»[29]. Pero en realidad no se refiere a pensadores muy antiguos. Casi nunca menciona a Pitágoras, y nunca en relación con la teoría de las Ideas. Más bien está pensando en los filósofos que florecieron entre el 470 y el 400, y quizá sobre todo en Filolao, que había nacido probablemente a mediados del siglo V[30]. Al referir las teorías

---

27 1078 b 27-32

28 1086 b 3 (trad, de Ross)

29 985 b 23

30 Filolao es uno de los pitagóricos importantes (el otro es el mismo Pitágoras) que nombra Platón. Cebes y Simias le hablaron de su relación con Filolao, cuando este había visitado Tebas (*Fedón* 61 d 6-e 9). Sin duda Platón conoció por ellos algo acerca de las teorías de Filolao. Hay una parte de la tradición tardía que vincula a Platón con Filolao. Diógenes Laercio, 3. 6 (8) dice que cuando Platón tenía treinta y ocho años, después de visitar Mégara y Cirene, fue a Italia para ver a Filolao. Y en 8. 84-5 dice que (mucho después) Platón escribió a Dión para pedirle que le comprara a Filolao libros pitagóricos, y que él mismo compró o consiguió de otro modo el libro escrito por Filolao. Pero, a juzgar por lo que se dice en la Carta VII (338 c 5-339 d 6, 350 a 5-b 5) el único pitagórico importante

de los pitagóricos, unas veces[31] dice que para ellos las cosas son números, y otras[32] que las cosas imitan a los números. Quizá las dos concepciones reflejen elementos de la primitiva teoría pitagórica[33]. Apenas podemos imaginarnos a un pensador relativamente tardío como Filolao diciendo en serio que todas las cosas son números y nada más. Pero sí nos resulta fácil suponer que con «todas las cosas son número», haya querido decir: todas las cosas tienen un carácter numérico, que es lo más importante de ellas. Esta es la teoría expresada en los fragmentos atribuidos a él, los cuales aun no siendo auténticos (como es probable) consignan muy bien su teoría. El origen de esta teoría fue probablemente el descubrimiento de que los principales intervalos armónicos —octavo, quinto y cuarto— corresponden a las razones de longitud 1:2, 2:3, 3:4, entre dos cuerdas vibrantes. Descubrimiento que quizá se remonte hasta el mismo Pitágoras. Partiendo de tan importantísimo hallazgo, los pitagóricos llegaron a imaginar que una estructura numérica definida subyacía a todas las distinciones cualitativas. Algunas de sus sentencias eran razonables, las más caprichosas, pero el principio parecía bastante bien fundado: las distinciones cualitativas se apoyan en realidades cuantitativas.

Aristóteles no declara que la teoría de las Ideas haya brotado de los conceptos pitagóricos; dice que los siguió o estuvo de acuerdo con ellos[34], no que los suyos procedieran de aquellos. No representa a Platón con el pensamiento ocupado por números en la forma primera de su teoría ideal. Sí señala la afinidad que había entre el papel desempeñado por los números en la teoría pitagórica y el desem-

---

con el que trabó amistad Platón, fue con Arquitas, de una edad más próxima a la suya. Sobre esto, la tradición tardía aporta algo que puede ser o no verdad: que, después de la muerte de Sócrates, Platón visitó sucesivamente Egipto, Italia y Sicilia. Y en Sicilia «estuvo mucho con» Arquitas (Cic. *de Rep.* I, 10. 16)

31 987 b 27-8

32 *Ibíd.* 11

33 Cfr. J. E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics,* 62-3

34 987 a 30

peñado por las Ideas en la platónica[35], pero no insinúa que una derivara de la otra. Cuando habla de que la doctrina platónica, en la mayoría de los aspectos, sigue a la pitagórica, probablemente esté pensando, sobre todo, en la teoría posterior de las Ideas-números[36]. Da dos fuentes, *además* del pitagorismo, de la teoría más temprana de Platón: la positiva conclusión que extrajo Platón de la enseñanza negativa de Crátilo y el impulso que recibió de la búsqueda de las definiciones por parte de Sócrates.

No nos dice Aristóteles cuándo o cómo recibió Platón la influencia pitagórica. Ciertamente, no sugiere que esta viniera por medio de Sócrates, sino más bien lo contrario. Lo más natural es suponer que empezó a conocer el pitagorismo a través de Simias y Cebes, dos pitagóricos tebanos que formaban parte del círculo socrático que describe el *Fedón*. Su conocimiento del sistema habría aumentado durante su visita al sur de Italia, que tuvo lugar en torno al 388, once años después de la muerte de Sócrates. Pero nos encontramos con que en la teoría de las Ideas que nos ofrece el *Fedón* (escrito probablemente poco después de aquella visita) nada hay que sugiera alguna deuda con el pitagorismo. Aunque sí habría deuda en la teoría sobre el destino del alma que allí aparece. Sólo en el *Timeo* y *Filebo* podremos ver que la teoría pitagórica de que «todas las cosas son números» ha empezado a influir en la teoría de las Ideas. Influencia, cuyo máximo alcance será la ya tardía teoría de las Ideas-números. Que ella fuera resultado de nuevos contactos con los pitagóricos durante el segundo y tercer viaje a Sicilia[37], o de nuevas meditaciones sobre las teorías pitagóricas que había conocido tiempo atrás, es algo imposible de decidir.

No cabe duda de la gran influencia que tuvo el pitagorismo sobre Platón en este último periodo. No sólo encontramos el «límite» y lo «ilimitado» del *Filebo* entre los pri-

---

[35] 987 b 7-14

[36] 987 b 18-988 a 1. La opinión expresada arriba se ve confirmada porque cuando se ocupa solamente de la teoría ideal de Platón (*Met.* M. 4), y no de la teoría de las Ideas-números, sólo dedica un paréntesis a los pitagóricos (1087 b 21-3)

[37] En torno al 367 y 361, respectivamente.

meros principios que admitieron algunos pitagóricos, también encontramos en esa lista[38] la unidad y la pluralidad (el Uno y la «díada indefinida» de Platón), así como la bondad asociada al límite y la unidad, y la maldad a lo ilimitado y la pluralidad, tal como aparecen en Platón[39].

Dice Aristóteles que las principales divergencias de Platón con la doctrina pitagórica se debían a la σκέψις ἐν τοῖς λόγοις de aquél. La frase es una reminiscencia bastante clara del *Fedón* 100 a 1-3, donde ἐν λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα es la descripición que da Sócrates de su propio método. Como hemos visto[40], allí λόγοι probablemente significa «enunciados» más que «definiciones», mas como Aristóteles ha hablado antes de la deuda de Platón para con el estudio socrático de las definiciones, probablemente use λόγοι en el segundo sentido. El mejor comentario de lo que quiere decir Aristóteles se encuentra en dos pasajes que versan sobre los platónicos: *Met.* 1069 a 27, donde dice que estos consideran los géneros como sustancias διὰ τὸ λογικῶς ζητεῖν y los contraponen a los antiguos pensadores que consideraban las cosas particulares como sustancias; *Met.* 1084 b 23-32 donde dice que aceptaban una teoría errónea de las unidades porque las examinaban, simultáneamente, desde dos puntos de vista: desde el matemático, las consideraban constituyentes de los números; y desde las definiciones generales, investigaban la unidad predicable de cualquier número. Como otros presocráticos, los pitagóricos trataron de dar con los constitutivos últimos de las cosas, y por tales (al menos según declara Aristóteles) tuvieron a los números. Los números eran constitutivos en mayor medida que el agua o el aire de otros pensadores, pues eran el auténtico material de que estaban hechas las cosas. Por otra parte, a Platón, que seguía los pasos de Sócrates, le interesaba el carácter univer-

---

[38] 986 a 22-6. Raven indica (*Pythagoreans and Eleatics*, 184-5) que si el límite, lo ilimitado y la mezcla de ambos aparecen en el *Filebo* como algo obvio, la causa de la mezcla no aparece sin gran vacilación. Sugiere, y esto es muy probable, que Platón está añadiendo con lo último una nueva característica a la teoría pitagórica.

[39] 988 a 14-15

[40] Págs. 45-6.

sal de un conjunto de cosas, lo que generó dos divergencias con respecto a los pitagóricos. En primer lugar, no veía en el Uno y los números el material con que están hechas las cosas, sino su principio formal, por lo que los situó «aparte de las cosas sensibles». En segundo lugar, no se limitó al lenguaje pitagórico sobre los números, sino que habló de las «Ideas» y las creyó objetos esenciales de la definición.

En el testimonio aristotélico de las influencias que fueron modelando la metafísica de Platón, no se encuentra ninguna mención de los eleáticos. Podemos tener la tentación de incluirlos entre los «italianos» cuyas teorías, como dice Aristóteles, se semejan a las de Platón. Pero Aristóteles sólo traza el paralelismo entre Platón y los pitagóricos, y, en otros lugares[41], es a estos a los que aplica la palabra «italianos».

Cabría suplir esta aparente omisión en el testimonio aristotélico con la declaración[42], caso de ser admisible, de Diógenes Laercio, según la cual Platón estudió no sólo con Crátilo, sino también con Hermógenes, «partidario de las teorías de Parménides». Pero no hay ningún testimonio más que apoye tal afirmación. Probablemente Laercio la haya deducido a partir del *Crátilo,* donde Hermógenes aparece como adversario de Crátilo. Hermógenes era un miembro (modesto, según parece) del círculo socrático[43], pero carecemos de base suficiente para dar por sentado que era eleático y que Platón aprendió de él.

Parménides es el principal interlocutor del diálogo que lleva su nombre, así como lo es un extranjero eleático en el *Sofista* y en el *Político.* Si bien, hemos de admitir que no están hablando como portavoces de las teorías específicamente eleáticas, y que Platón no se inclina, en esos diálogos, por tales teorías. En el *Parménides* no se hacen las críticas de la primera teoría platónica desde un punto de vista específicamente eleático, y en el *Sofista* por primera vez se saca la conclusión de que la realidad ha de contener tanto algo que cambie como algo que no cambie. Conclu-

---

[41] *Meteor.* 342 b 30; *Met.* 987 a 10. 988 a 26

[42] III, 6 (8)

[43] *Fedón* 59 b 7

sión ésta muy poco eleática. Cuando Platón habla de Parménides, siempre lo trata con el respeto que le merece el fundador del racionalismo, pero no parece que la influencia en Platón de la filosofía eleática vaya mucho más allá de la aceptación de ese racionalismo. En ninguna parte manifiesta ninguna tendencia hacia el monismo completo.



XI. La población del mundo de las Ideas

Examinaremos a continuación un pasaje de gran interés[1], en el que Aristóteles critica la teoría de las Ideas, en relación con varios razonamientos comunes en la Academia. Para facilitar la referencia dividiré el pasaje en secciones.

> De ninguno de los modos en que tratamos[2] de demostrar que existen las Especies (τὰ εἴδη) resultan evidentes; (A) de algunos, en efecto, no se produce necesariamente un silogismo, y (B) de otros incluso se deducen Especies (εἴδη) para cosas de las que no creemos que las haya. En efecto (1) según los enunciados procedentes de las creencias, había Especies (εἴδη) de todas aquellas cosas de las que hay ciencias; y, (2) de acuerdo con lo uno común a muchos, las habrá incluso de negaciones; y, (3) en cuanto que se piensa algo de lo ya corrompido, las habrá también de las cosas corruptibles, pues hay una representación mental de estas cosas. Más aún (C), los enunciados más rigurosos tratan, (1) unos, de establecer Ideas (ἰδέαι) de los términos relativos..., y (2) otros aducen el «tercer hombre».

Los más completos y mejores tratamientos de este pasaje se encuentran en: *Théorie Platonicienne*[3] de Robin,

[1] 990 b 8-17

[2] Esto es, nosotros los platónicos. En el libro A, Aristóteles escribe como miembro, aunque recalcitrante, de la Academia.

[3] Págs. 173-98

Aristotle's Criticism of Plato and the Academy[4] de Cherniss, y *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*[5] de Wilpert. Nuestro examen tendrá dos restricciones. (1) No nos ocuparemos de los méritos que tengan los razonamientos aristotélicos; constituyen un asunto interesante, pero nuestro objetivo es perfilar la historia de las teorías de Platón más que estimar su valor. Y en cualquier caso, nuestro juicio de su valor no dependerá de consideraciones distintas de las de Aristóteles. Y (2) no trataremos de las teorías de los seguidores de Platón, ya que nuestro objetivo no es la Academia, sino Platón. Intentaremos descubrir: qué pruebas hay de que Platón admitiera en algún momento cualquiera de los tipos de Ideas que menciona aquí Aristóteles; y qué pruebas de que alguna vez dejara de admitir tales Ideas. La segunda cuestión fue vigorosamente plateada por Henry Jackson, al sostener que Platón había elaborado una «teoría tardía de las Ideas», según la cual sólo se admitían las Ideas de los tipos animales y de los cuatro elementos.

No tenemos necesidad de tratar de la naturaleza de los argumentos en favor de las Ideas a los que hace referencia Aristóteles. Por el comentario de Alejandro podemos enterarnos de que había varias formas de argumentos procedentes de las ciencias (que Aristóteles emplee el plural es prueba suficiente de esto) y él mismo expone tres formas[6]. Pero no es propio de Platón el presentar una lista de argumentos, por lo que nos parece bastante claro que la formulación fue obra de la escuela (aunque se basara indudablemente en ejemplos de los diálogos y, probablemente, en la enseñanza oral de Platón). Por eso, no los examinaremos con detalle.

Comenzaremos por los argumentos procedentes de las ciencias; (B) (1). ¿A qué objetos de la ciencia les negaban los (o algunos) platónicos el rango de Formas? Un poco después[7] prosigue Aristóteles: «Según la hipótesis en que

[4] Págs. 226-318

[5] Págs. 15-118

[6] 79. 5-15. El conocimiento de Alejandro procedía de la temprana obra de Aristóteles Περὶ Ἰδεῶν (*Al.* 79. 4)

[7] 990 b 22-9

nos basamos para afirmar la existencia de las Ideas (ἰδέα), no sólo habrá Especies (εἴδη) de las sustancias, sino de muchas otras cosas (en efecto, el pensamiento es uno no sólo acerca de las sustancias, sino también de las demás cosas; y no sólo hay ciencias de la sustancia, sino también de otras cosas; y ocurren otras mil cosas semejantes). Sin embargo, de acuerdo con la necesidad y con las opiniones acerca de ellas, si las Especies (εἴδη) son participables, necesariamente sólo habrá Ideas (ἰδέαι) de las sustancias». Aristóteles nos dice aquí que las «otras cosas» son aquellas de las que los platónicos creen que no tienen Ideas correspondientes, por más que el razonamiento sacado de las ciencias hiciera creer en tales Ideas. El rechazo de los platónicos se debe a que esas «otras cosas» no son sustancias. No nos vamos a ocupar del razonamiento de Aristóteles, pues, por más miembros de la Academia que hubieran creído en las solas Ideas de sustancias, nunca Platón se encontró entre ellos. En los primeros diálogos, cosas como la bondad y la belleza son los ejemplos más típicos de las Ideas. En el *Parménides* esas cosas se encontraban entre las Ideas de cuya existencia estaba más seguro. En el *Sofista* «las clases mayores» son existencia, identidad y diferencia, reposo y movimiento. En la teoría de la Idea-número, perteneciente al último periodo de su vida, las Ideas primarias son unidad, dualidad, etc. En todas partes, con excepción del *Timeo,* las Ideas de sustancia desempeñan un papel muy secundario.

La mayoría de los especialistas no parece haber advertido que en 990 b 22-9, Aristóteles explica su anterior afirmación de 990 b 11-13. En esa explicación se nos dice que los razonamientos de Platón procedentes de las ciencias llevan a admitir Ideas de cosas, de las que los platónicos, sin embargo, no creen que haya Ideas. De acuerdo con la interpretación de Alejandro[8], los platónicos pensaban que esas cosas aludidas no son «cosas distintas de las sustancias», sino *obras de arte.* Habida cuenta que Alejandro se basa en el *De Ideis* de Aristóteles, nos cabe suponer, siguiendo al Estagirita, que las obras de arte eran una segun-

[8] 79. 22-80. 6

da clase de cosas cuyas Ideas no admitían los platónicos, por más que con ello se opusieran a los argumentos procedentes de las ciencias. Volveremos más adelante sobre esto[9].

Pasamos ahora a (B) (2): «De acuerdo con lo uno común a muchos, las habrá incluso de las negaciones.» Nos preguntamos (a) si la teoría de las Ideas implica realmente que hay Ideas negativas y (b) si Platón rechazó siempre tales Ideas.

Hay tres clases de términos a los que, de una manera general, se les puede denominar términos negativos:

(α) Hay, primeramente, unos términos, valorados por algunos lógicos, pero que no se emplean nunca en la vida ordinaria, con un significado puramente negativo: «no bueno», «no bello», «no alto». Platón menciona brevemente estos términos en el *Sofista,* pero no resulta totalmente clara la concepción que tiene de ellos. En 257 e 2-4, dice: «¿Otro entre los seres, separado de una clase, y opuesto a su vez a alguno de los seres, resulta que es lo no hermoso?» Separado *de* una clase, no *como* una clase. Sin embargo, en 257 e 9, dice: «¿Según este razonamiento, lo hermoso será para nosotros más ser y lo no hermoso menos?». La respuesta esperada e inmediata es: «De ninguna manera.» Y en 258 b 9, dice: «Entonces, como decías, ¿existe sin ceder en nada en cuanto a su existencia a los demás, y podemos ya confiadamente decir que el no ser existe con su propio ser, como lo grande decíamos que es grande, y lo hermoso, hermoso, también lo no grande y lo no hermoso, y así también el no ser existe por sí y es no ser, forma (εἶδος) única que abarca con su número a todas las cosas que no existen?» La doctrina es que el no ser (identificado con la diferencia) es una Forma auténtica, e incluso una de las Formas mayores. Forma de la que dice Platón[10]: «Hemos demostrado que el ser de lo otro existe, y (que está) dividido entre todos los seres, en su mutua relación contraponiendo cada parte de aquella al ser.» Una posible interpretación de esto sería: los términos puramente negati-

[9] Págs. 203-8
[10] 258 d 7

vos como «no bello», «no bueno» representan Ideas específicas comprendidas en la Idea genérica del no ser o diferencia. Pero, realmente, nunca dice eso. El sentido probable es que la Idea de diferencia está dividida entre todas las *cosas individuales* que son no bellas o no buenas. Con más claridad se expresa en el *Político*[11], donde dice que «bárbaro» (en el caso de que signifique sólo no griego) y «no diez mil», aunque designen partes de los géneros hombre y número, no representan especies de ellos. O sea, que no hay ninguna Idea de no griego o no diez mil.

(β) En segundo lugar, hay términos negativos en la forma, que tienen un significado tanto positivo como negativo. Platón menciona a veces las Ideas correspondientes a tales términos, por ejemplo, la Idea de impiedad y la de injusticia[12], y no hay ningún indicio de que Platón dejara de creer en algún momento en tales Ideas. Ni había razón para que así fuera, pues tales palabras no sólo significan ausencia de una cualidad —habida cuenta que no todo lo que no sea justo es injusto—, sino también presencia de otra cualidad positiva.

(γ) En tercer lugar, hay términos que no son negativos ni siquiera en la forma, pero que sugieren la ausencia de alguna cualidad deseable: términos como la «enfermedad», «malo» o «feo». También estos tienen una significación positiva y negativa. De las Ideas correspondientes a tales términos se habla tanto en los diálogos maduros como en los tempranos[13], y no hay ninguna razón para pensar que Platón haya dejado de admitirlas. *Cabría* la posibilidad de que una teoría de las Ideas prescindiera de Ideas como maldad y otras afines, y que explicara toda maldad del mundo sensible como debida a que la relación de lo fenoménico con lo ideal nunca es de ejemplificación perfecta, sino siempre de imitación inferior a su modelo. Pero el caso es que nada demuestra que Platón siguiera esa dirección.

---

[11] 262 c 8-263 e 1

[12] *Eutif.* 5 d 2-5; *Rep.* 476 a 4-7 (cfr. 402 b 9-c 8); *Teet.* 176 e 3-177 a 2

[13] *Fedón* 105 c 4; *Rep.* 476 a 4; *Teet.* 186 a 8

La vacilación de Sócrates para admitir, en el *Parménides*[14], Ideas de lodo, pelo y basura, se debe presumiblemente, al desagrado o trivialidad que connotan esas palabras. Sin embargo, Parménides le aconseja a Sócrates —representante de los mejores pensamientos de Platón— que deje a un lado tales dudas y siga el principio general[15]. Idéntica forma de pensar se halla en el *Sofista*[16], donde divide la purificación de los cuerpos vivientes en la realizada por la medicina y la efectuada por el baño, y agrega: «En el camino que seguimos al razonar, no tiene mayor importancia ni menor el arte de la esponja o el de dar de beber medicinas, si lo uno nos es útil limpiándonos de cosas pequeñas, lo otro de grandes.»

Parece que Aristóteles se está refiriendo al primero de los tipos de «términos negativos», cuando habla de que el razonamiento de «lo uno común a muchos» implica las Ideas correspondientes a esos términos, que no admitía la Academia. Tal parece, pues los ejemplos que da Alejandro[17] son «no hombre», «no músico», «no caballo», «no madera», «no blanco». Si Platón hubiera convertido una negación en una aserción, habría cambiado «A no es B» en «A es no-B», entonces —según el principio general de que cuando se afirma una cosa de muchas, se está afirmando una Idea— habría tenido que admitir Ideas puramente negativas. Pero no hay ninguna prueba de que convirtiera de ese modo la negación. Por otra parte, tampoco hay indicios de que dejara de admitir las Ideas correspondientes a términos generales, con forma negativa, pero significado positivo. Por tanto, no vemos ningún cambio de punto de vista.

(B) (3) Aristóteles continúa diciendo «en cuanto que se piensa algo de lo ya corrompido, las habrá (Formas) también de las cosas corruptibles, pues hay una representación mental de estas cosas». La forma del argumento designado como τὸ νοεῖν τι φθαρέντος debe de haber sido más o me-

[14] 130 c-5 9
[15] 130 e 1-4
[16] 226 e 8-227 c 6; cfr. *Pol.* 266 d 4-9
[17] *In Met.* 80. 18-81. 13

nos así: supongamos que, por el estudio de un triángulo equilátero particular y sensible, averiguamos que este debe ser equiángulo. Conservamos este conocimiento incluso después de que se haya deshecho el triángulo particular. Por consiguiente, el objeto de nuestro conocimiento ha de ser una entidad distinta, que exista aún. Tales entidades que existen independientemente de sus incorporaciones particulares en las cosas individuales, son exactamente lo que llamamos Ideas. Aristóteles arguye que, siguiendo ese tipo de razonamiento, basta que podamos recordar una cosa individual perecedera después de su desaparición, para que, según los principios platónicos, tenga que haber una idea de tal individuo. La respuesta de Platón podía, sin duda, haber sido: razonar de ese modo es ignorar la diferencia entre conocimiento de verdades universales y memoria. En el primero, somos sabedores de una conexión eterna entre entidades asimismo eternas y, por lo tanto, diferentes de cualquier individuo corruptible. En la segunda, somos sabedores (si es admisible, en beneficio del argumento, considerar la memoria una clase de conocimiento) de una cosa individual, en la que estaban conexionados determinados universales. Pero no poseemos ningún conocimiento de que esa conexión sea eterna, y, por consiguiente, no hay ninguna razón para suponer un complejo universal que conste de aquellos universales conexionados de esa manera determinada, esto es: una Idea de una cosa corruptible.

Tampoco aquí tenemos ningún fundamento para pensar que Platón haya cambiado de concepción. Lo más seguro es que nunca hubiera dicho que había una Idea separada correspondiente a cada cosa individual perecedera.

(C) Aristóteles prosigue[18]: «los enunciados más rigurosos tratan, (1) unos de establecer (ποιοῦσιν) Ideas de los términos relativos, de los que negamos que haya género en sí, y (2) otros aducen (λέγουσιν) el «tercer hombre». En esta frase, Aristóteles no sigue ilustrando su anterior afirmación[19], en la que decía que los argumentos de Platón en favor de la existencia de las Ideas, implicaba la aceptación

[18] 990 b 15
[19] *Ibíd.* 10-11

de Ideas que los platónicos, en realidad, no admitían. Ya que en (1) no dice: «algunos de los razonamientos establecen Ideas de términos relativos, de los que nosotros no admitimos Ideas»; sino «que no admitimos como una clase que exista aparte». No niega que los platónicos admitan Ideas de términos relativos, sino que da una razón de por qué podrían no admitirlos[20]. Y en (2), λέγουσιν debe significar «aducen», y no «implican como consecuencia»[21], y hace referencia seguramente al argumento del regreso infinito empleado en el *Parménides*. Argumento que no estaba destinado a la existencia de las Ideas, sino a mostrar que la creencia en ellas albergaba un problema. En realidad, la frase que estamos analizando es el punto de partida de una reflexión más general, que continúa en las frases siguientes. En ella se demuestra que los razonamientos de los platónicos en torno a las Ideas (περὶ τῶν εἰδῶν)[22] —y no para probar su existencia— tienen consecuencias inconvenientes para la escuela.

La admisión de Ideas respectivas a términos relativos se remonta al *Fedón*, donde las Ideas de igualdad y desigualdad se consideran los mejores ejemplos de las Ideas[23]. Tales Ideas aparecen con igual importancia en la *República*[24], y en el *Parménides*, donde se las tiene por una clase distinta[25]. Las Formas de identidad y diferencia (dos de las «clases mayores») aparecen en el *Sofista*[26] y en el *Timeo*[27]. Parece que, por lo menos, Platón nunca ha negado la existencia de las Ideas puramente relativas.

Hasta aquí no hemos hallado ninguna prueba de que, al final de su vida, Platón negara el rango de Ideas a lo que

[20] Como indica Alejandro (83. 33), Aristóteles está expresando el mismo pensamiento en la *Ética* (1096 a 21-2), donde dice que lo relativo «parece una ramificación y accidente del ente».

[21] La interpretación habitual no es ésta. En apoyo de la mía cfr. Jackson (*J. of Philol.* X (1882), 255, n. 2) y Wilpert (*Z. a. F. I.* 77-8)

[22] 990 b 18

[23] 74 a 2-77 a 5

[24] 479 b 3-7

[25] 133 c 8

[26] 254 e 2-256 e 3

[27] 35 a 1-8

anteriormente se lo hubiera concedido. Sin embargo, hay otras dos páginas en las que debemos reparar. En *Met.* 991 b 6 dice Aristóteles: «no admitimos (o sea, nosotros los platónicos) que haya Especies (εἴδη) de cosas como una casa y un anillo», y en 1070 a 18, aprueba a Platón a quien menciona expresamente, por haber dicho (bajo el supuesto de que existen Formas) que «hay también Formas como cosas (i. e., clases de cosas) existen por naturaleza». Platón da expresamente por sentada la existencia de Formas de las manufacturas, no sólo en el *Crátilo* y en la *República,* donde se mencionan[28] las Formas de lanzadera, taladro, cama y mesa, también en el *Timeo,* en las *Leyes* y en la Carta VII[29]. En estos diálogos se dice que el buen artesano trabaja con la mirada puesta en la Forma de lo que está fabricando[30].

Las manufacturas no aparecen entre las clases de cosas de las que se discute, en la «primera parte» del *Parménides,* si existen Formas, pero de ahí no podemos inferir que Platón negase o dudase de la existencia de tales Formas. No resulta inverosímil la anécdota que cuenta Diógenes Laercio[31] en la que Diógenes el Cínico le dijo en cierta ocasión a Platón: «Veo una mesa y una copa, pero en verdad no veo la mesidad ni la copidad», a lo que replicó Platón: «Naturalmente, ya que tú tienes ojos, con los que se ve la copa y la mesa, pero no razón, con la que se percibe la mesidad y la copidad.»

Por otra parte, el enunciado de Aristóteles recibe alguna apoyatura, o así lo parece, de la noticia de Proclo[32], según la cual «Jenócrates dejó constancia de que esta definición de la Idea le resultaba satisfactoria al fundador: "una causa modélica de las cosas que sucesivamente se constituyen según la naturaleza, una causa separable y divina"» (αἰτία παραδειγματικὴ τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων... χωριστὴ καὶ θεία αἰτία). Difícilmente se pueden conci-

28 *Crát.* 339 b 1-d 3; *Rep.* 596 b 3-597 b 3-597 a 3
29 *Tim.* 28 a 6-b 1; *Leyes* 965 b 7-c 8
30 342 d 3-e 2
31 6. 2. 53
32 *In Parm.* 691 Stallbaum

liar estos enunciados de Aristóteles que ahora comentamos con sus afirmaciones más generales[33] de que los platónicos admitían Ideas «de todo lo que se enuncia universalmente» y de que Platón había dicho que las muchas cosas individuales tienen los mismos nombres que las Formas por su participación en ellas.

Parece, entonces, que aquí tenemos una prueba manifiesta de divergencia con respecto a la doctrina de la *República,* donde se decía que había una Idea correspondiente a cada nombre común ¿Cómo se explica esto? El asunto ha sido muy bien estudiado por Robin[34]. Examina varias hipótesis. (a) Cuando habla de las Formas de las manufacturas, lo hace sin rigor y medio en broma[35]. A esto se puede replicar que las Formas de las manufacturas son exigidas por la doctrina general de que dondequiera que haya un nombre común hay una Forma, y también que las Formas de cama y mesa desempeñan un importante papel en el argumento contra el arte, del libro X de la *República*[36]. (b) Aristóteles interpretó mal a Platón al decir que este sólo admitía las Formas de los objetos naturales[37]. Sin embargo, en apoyo de la interpretación de Aristóteles está la definición de «Idea» que, según Jenócrates, satisfizo al fundador. (c) Platón cambió su manera de pensar[38]. Esta hipótesis no puede rechazarse definitivamente. Pero sí podemos decir, por lo menos, que no hay ninguna prueba, ni en Platón ni en lo que sabemos de él, de tal cambio. (d) fueron los seguidores de Platón los que cambiaron la teoría. Beckmann[39] supuso que el nombre de Platón representaba a «los partidarios de las Ideas», en el único lugar (*Met.* 1070 a 18) del texto aristotélico en el que se le nombra con toda claridad respecto a este asunto. Hay alguna

---

[33] 1078 b 32-4, 987 b 8-10

[34] *T. P. I. N.* 174 n.].

[35] Así Proclo *In Tim.* 29 c, I. 344. 5-14 (Diehl); Bonitz, *Arist. Met.* 2. 118-9

[36] 596 a 5-602 b 11

[37] Así, Zeller, *Plat. Stud.* 262

[38] Así Zeller, *Ph. d. Gr.* II, I[4]. 703 f., 947; Heinze, *Xenokr.* 53 f.; Jackson, *passim.*

[39] *Num Plato artefactorum ideas statuerit,* 29-35.

prueba en favor de esto[40], pero, en última instancia, las características de tal prueba demuestran más bien lo contrario. (e) Para el propio Robin, Platón rechazó las Formas de los productos de las artes *imitativas,* las copias que reproducen meramente la forma externa de los originales, pero no rechazó las Formas de los productos de las artes útiles, cuyas formas son dictadas por sus fines, tan auténticos como los pueden tener las cosas naturales. Aristóteles habría entendido por error que Platón rechazaba también las Formas de las artes útiles. Esta sugerencia de Robin concuerda con la doctrina de la *República*[41], donde la cama real se encuentra a un grado de distancia de la Forma, al igual que un objeto natural, mientras que la cama pintada está a dos grados. No hay Forma de la cama pintada. El modelo al que mira el pintor es la cama real. En la *República*[42] la clase total de los objetos manufacturados (o sea, los productos de las artes útiles) está situada en la misma sección de la línea, la segunda, que las cosas vivientes. En el *Sofista*[43], se dice que los productos del arte imitativa son a los productos del arte útil como las imágenes de los sueños, las sombras y los reflejos son a las cosas vivientes. Tales productos imitativos pertenecerían, por tanto, a la primera e inferior división de la línea (aunque no se mencione en tal pasaje).

La cuestión de si Platón negó, en algún momento, la existencia de las manufacturas ha sido bien discutida por Cherniss[44]. Este llega a la misma conclusión que Robin y añade un dato más. De entre los pasajes en que trata de este asunto, el único en el que menciona explícitamente a Platón es aquel en el que dice: «Platón admite tantas Formas como cosas existen por naturaleza.» La otra referencia podría aludir perfectamente a algunos platónicos que hubieran sobre-

---

[40] Según Averroes el texto de Alejandro era τὰ. εἴδη τιθέμενοι ἔφασαν, pero en todos los manuscritos de Aristóteles se lee Πλάτων (o ὁ Πλάτων) ἔφη. La paráfrasis de Temistio, que concuerda con Averroes, es tan libre que apenas se puede tener en cuenta.

[41] 596 b 6-10, 597 b 2-598 d 6

[42] 510 a 5-6

[43] 265 c 1-266 d 7

[44] *A. C. P. A.* 235-60

pasado a su maestro negando la existencia de las Formas de las manufacturas, y no sólo las de los productos de las artes *imitativas.* La cuestión es qué quiso decir Platón con la palabra φύσει, «por naturaleza». ¿Se opone a «por arte» o a «contrario a la naturaleza»? Aristóteles lo entiende en el primer sentido. Sin embargo, como hemos visto, Platón coloca habitualmente los productos de las artes útiles en el mismo nivel que las cosas vivientes, porque sirven a las necesidades reales de la naturaleza humana. Al discutir los principios en los que debiera basarse una clasificación, Platón insiste más de una vez en que ni cualquiera ni toda división de una clase que el ingenio invente se corresponde con división ordenada por la naturaleza. En el *Fedro*[45], dice que debemos: «Dividir (una forma o género) en especies, según las articulaciones naturales, y no tratar de quebrantar parte alguna, a la manera de un mal carnicero.» En el *Político,* insiste en que toda especie es parte de un género, pero no toda parte es una especie[46], y antes estableció la regla de que «la parte ha de tener su especie también en sí»[47], es decir, que no sea una división arbitraria sino que se corresponda con la articulación real de la naturaleza de las cosas. Es muy probable que cuando Platón dijo «hay tantas formas como cosas existen por naturaleza»[48], se estuviera refiriendo al principio mencionado y no a una distinción entre productos naturales y manufacturados. Una prueba positiva de que no situaba los productos del arte en general (es decir, los de las artes útiles e imitativas) en un nivel de realidad inferior a los de la naturaleza, la tenemos en su última obra[49], donde dice que el legislador: «Ha de socorrer también a la ley y al *arte,* sosteniendo que existen por naturaleza o por algo no inferior a la naturaleza, si en verdad, conforme a un recto razonamiento, son criaturas de la inteligencia».

En el caso de que esta conjetura, además de muy probable, sea acertada, entonces no tenemos ningún indicio de

[45] 265 e 1-3
[46] 263 a 2-b 11
[47] 262 b 1
[48] *Met.* 1070 a 18
[49] *Leyes* 890 d 1-8

que Platón hubiera negado alguna vez la existencia de las Ideas correspondientes a los objetos de las artes útiles. Sin embargo, sí lo hicieron los platónicos, pues Aristóteles dice con toda claridad[50] que no admitían las Ideas de casa o anillo.

La conclusión es, por tanto, que no tenemos ninguna prueba real de que hubiera una teoría tardía de las Ideas en la que Platón negara la existencia de Ideas admitidas con anterioridad. Además, podemos añadir que la lista más completa dada por Platón de los tipos de Ideas se encuentra en uno de sus últimos escritos, la Carta VII.

[50] 991 b 6

XII. Los números ideales

La relación general que hace Aristóteles sobre la metafísica más tardía de Platón es la siguiente[1]:

> Además, el lado de lo sensible y de las Especies (εἴδη), admite las Cosas matemáticas como entes intermedios, diferentes, por una parte, de los objetos sensibles por ser eternas e inmóviles, y, por otra, de las Especies (εἴδη), por ser muchas semejantes, mientras que la Especie (εἶδος) misma es, sólo una en cada caso.
>
> Y, puesto que las Especies son causas para las demás cosas, creyó que los elementos de aquellas eran elementos de todos los entes. Así pues, como materia, consideró que eran principios lo Grande y lo Pequeño, y como sustancia, el Uno; pues a partir de aquellos, por participación del Uno, las Especies eran los Números[2]. Al enseñar que el Uno es sustancia, y que no se dice Uno lo que es otra cosa, su doctrina era semejante a la de los pitagóricos, y, al afirmar que los números eran las causas de la sustancia para las demás cosas, enseñaba lo mismo que ellos. Pero el poner una Díada en lugar del Infinito como Uno y hacer el Infinito a partir de lo Grande y lo Pequeño, le era propio. Además éste separa los números de las cosas sensibles, mientras

[1] 987 b 14-988 a 15

[2] En 987 b 22, τοὺς ἀριθμούς puede ser en rigor predicado o una posición de τὰ εἴδη. No está clara cuál de las dos posibilidades debe preferirse. τοὺς ἀριθμούς resulta bastante sorprendente, ya que Aristóteles nada ha dicho hasta ahora de la identificación de las Ideas con los números. Y es que Aristóteles consideraba esa identificación por parte de Platón tan del dominio público que no advirtió su omisión anterior.

que aquellos dicen que las cosas mismas son números, y no atribuyen a las cosas matemáticas una posición intermedia. Así, pues, el poner el Uno y los Números fuera de las cosas y no como los pitagóricos, y la introducción de las Especies (εἴδη), tuvo su origen en la investigación de los enunciados (pues los anteriores no conocían la Dialéctica); y el convertir en Díada la otra naturaleza, en el hecho de que los Números, fuera de los primeros, se generan cómodamente de ella como de una pasta blanda[3].

Pero sucede precisamente lo contrario. Pues no es razonable así. Estos filósofos, en efecto, hacen salir de la materia muchas cosas; pero la Especie (εἶδος) sólo genera una vez, y, evidentemente, de una sola materia sólo sale una mesa, mientras que el que induce la Especie, siendo uno, hace muchas. Lo mismo sucede con relación a la hembra; pues esta es fecundada por un solo coito, mientras que el macho fecunda a muchas. Estas son, sin embargo, imitaciones de aquellos principios.

Esto es lo que enseñó Platón acerca de los temas que nos ocupan y es evidente por lo dicho que sólo utilizó dos causas: la quididad y la relativa a la materia (pues las Especies son causas de la quididad para las demás cosas, y el Uno, para las Especies); y la materia que constituye el sujeto, de la cual se dicen las Especies en las cosas sensibles y el Uno en las Especies, es, según él, la Díada, lo Grande y lo Pequeño. Además, asignó a ambos elementos la causa del bien y del mal, una a cada uno.

De la primera afirmación que se hace en esta cita (que Platón consideró los objetos matemáticos —o sea, números y figuras geométricas— intermedios entre las Formas y los objetos sensibles) ya hemos tratado al estudiar la *República*[4]. Repetiremos, no obstante, que en los diálogos pa-

[3] ἐκμαγεῖον. Aristóteles no emplea esta palabra en ninguna otra parte. Para Alejandro (57.6) significa un molde hueco. Interpretación que han secundado algunos especialistas modernos. En Platón, significa unas veces un material, otras, la copia hecha en tal material, y otras, un modelo o arquetipo. Aristóteles considera lo grande y pequeño el elemento casi-material y el Uno el elemento formal en la formación de los números. De manera que ἐκμαγεῖον significará material plástico que es lo que significa en *Teet.* 191 c 9, 196 a 3, y probablemente en *Tim.* 50 c 2, donde Platón la emplea para ilustrar su concepción del espacio.

[4] Cfr. págs. 77-84.

rece que Platón está a punto, una y otra vez, de enunciar la doctrina, pero nunca lo hace por completo. Quizá pudiéramos creer que este sería, probablemente, el primer desarrollo, posterior a los diálogos, de su teoría metafísica. Sin embargo, esto resulta dudoso por no hallarse tal enunciado en la sección metafísica de la Carta VII[5].

Los otros aspectos mencionados por Aristóteles se pueden resumir del modo siguiente:

(1) Platón dice que los elementos de las Formas son los elementos de todas las cosas.

(2) «Lo grande y lo pequeño» son el elemento material y el Uno el elemento esencial o formal, en las Formas. Los números (que Aristóteles identifica con las Formas) se producen por la participación que del Uno tienen lo grande y lo pequeño.

(3) La consideración del Uno como sustancia —y no atributo—, y de los números como causas formales de las cosas sensibles, recuerda las teorías pitagóricas. Pero es una novedad que se considere lo indeterminado como una dualidad compuesta de lo grande y pequeño.

(4) Este análisis de lo indeterminado se debe a que es posible producir los números (con excepción de los números primos) a partir de una díada, como si de un material plástico se tratara.

(5) Se hace de las Formas, la causa formal de las cosas sensibles, y del Uno la causa formal de las Formas. La causa material tanto de las Formas, como de las cosas sensibles es la díada de lo grande y pequeño.

(6) En el mundo, la causa formal es causa del bien y la causa material, es la causa del mal.

Respecto a este asunto tenemos que examinar los siguientes problemas: (A) ¿Qué son los números de los que habla Aristóteles? (B) ¿Qué son los principios de los que derivan? (C) ¿Cómo son producidos? (D) ¿Cúal es su rango con respecto al mundo de las Ideas?

(A) La respuesta general a esta pregunta no abriga dudas. Los números son Formas, que Platón distingue de las cosas sensibles y de los números que, según él, son objetos

[5] Cfr. pág. 169.

de la aritmética. Son universales, características, cosas como aquellas a las que nos referimos con palabras terminadas en: -ad, -encia, -ez, etc.

La existencia de Ideas como unidad, dualidad, etc., está supuesta en la doctrina de que hay una Idea que corresponde a todo nombre común[6]. Doctrina sostenida explícitamente en el *Fedón*[7], donde dice que todo lo que sea dos lo es por participación en la Idea de dualidad y todo lo que sea uno lo es por la participación en la Idea de unidad. En el *Hipias Mayor*[8] Sócrates señala la diferencia entre la mayoría de las Ideas, que caracterizan a todas y cada una de las cosas individuales de una colectividad, y las Ideas de número, que caracterizan a un grupo, pero no a sus miembros individuales. Estos números ideales se distinguen de los números sensibles (o sea, los grupos numerables) identificados como «los muchos», y de los números abstractos de «los filósofos» (es decir, los matemáticos)[9].

Para los griegos el número connota pluralidad, de tal modo que el 1 no es un número[10], sino el primer principio del número[11], *a partir del* cual se inicia el número. De acuerdo con esto, Platón da por supuesta su existencia, y no se propone su derivación. La serie de los números no tiene límite hacia delante; sin embargo hay claras muestras de que Platón concedió, como lo habían hecho antes los pitagóricos, un rango privilegiado a los números que van del 2 al 10. En la *Metafísica*[12] sólo se dice que así procedieron algunos miembros de la Academia, pero en la *Fís.* 206 b 32 dice expresamente que Platón: «extiende el número hasta el 10». No hemos de enteder esto demasiado al pie de la letra. Lo lógico es que para Platón, del mismo modo que un grupo de diez miembros está caracterizado por la «decimidad», un grupo de once miembros lo esté por la «undecimidad». Pero vio que su «generación» de los

6 *Rep.* 596 a 6-8
7 101 b 9-c 9
8 300 d 5-302 b 3
9 *Fil.* 56 d 4-57 a 2
10 *Met.* 1088 a 6
11 *Met.* 1016 b 18 etc.
12 1084 a 12-b 2

números había de detenerse en alguna parte, y lo hizo en el límite que sugería el sistema de numeración griego, simplemente decimal. Otra razón, que quizá tuvo también en cuenta, fue que en la serie del 2 al 10 ya hay ejemplos de los tres tipos de números que existían para los griegos: el dos y sus potencias; los números impares; y los productos de un número impar multiplicado por 2 o una potencia de 2[13]. Quizá pensó que si podía generar los números hasta el 10, podría hacerlo con todos los números.

Una reflexión más pudo influir en Platón para que pusiera el límite de la «generación» de los números en el 10. El 1 era, para él, el principio formal de los números ideales; y, según un pasaje que (como vamos a razonar más adelante[14]) se refiere a Platón[15], el 2 era el principio formal de la línea, el 3 el del plano, el 4 el del sólido. En otro pasaje, en el que es probable que también aluda a Platón[16], además de lo anterior se dice que el 1 es el principio formal de la razón, el 2 el de la ciencia, el 3 el de la opinión y el 4 el de la sensación. De este modo podía dar cuenta a la vez de la estructura formal del mundo sensible y de la mente sin ir más allá de la sagrada τετρακτύς de los pitagóricos, 1+2+3+4=10.

Para los griegos del tiempo de Platón «número» se aplicaba sólo a los números naturales. No tenían cero, ni números negativos, y no aplicaban el nombre de «número» a las fracciones o a los irracionales[17]. Por consiguiente los números que Platón debía derivar eran los enteros del 2 al 10.

Aristóteles le adjudica a Platón la teoría de que los números son οὐ συμβλητοί[18], y la impugna preguntándose si las unidades de cada número son también ἀσύμβλητοι o no lo son, y señalando las objeciones a una y otra alternativa[19]. El significado de συμβλητός en Aristóteles es «com-

---

[13] 1084 a 3-7, Filolao (?) fr. 5
[14] Págs. 245-6.
[15] 1090 b 20-4
[16] *De. An.* 404 b 18-27; cfr. págs. 253-4.
[17] Van der Wielen, *I. P.* 13-17 expuso bien las pruebas de estas limitaciones.
[18] 1083 a 34
[19] 1080 b 37-1083 a 17

parable». Según su punto de vista, dos cosas son comparables si, y sólo si, son múltiplos de la unidad. Su propia teoría[20] es que el número 2 contiene dos unidades y el 3 tres unidades, de modo que los dos números son obviamente comparables.

La crítica es un completo error. Cuando Platón dice que los números son incomparables (si hemos de dar crédito a Aristóteles), mediante el 2 quiere decir la dualidad y mediante el 3 la trinidad. Y en ese caso, es cierto que la dualidad no es una parte de la trinidad: un grupo de dos miembros no es parte de un grupo de tres miembros. Con todo, Platón no habla de grupos, sino de universales, y lo que dice es sencillamente verdadero. La teoría de que los números son incomparables no es congruente con las teorías que Platón expuso más tarde acerca de la generación de la serie numérica, ni con la reducción de las ideas a números. Una consecuencia necesaria de la aceptación de Formas como la dualidad, trinidad, etc. es que se distinguen de los grupos que son simplemente ejemplos de esas Formas. Tal cosa ya la encontramos en el *Fedón*[21].

> ¿Y no tendrías miedo de decir que diez son más que ocho en dos, y que esta es la causa de su ventaja, en vez de decir que lo son en cantidad y por causa de la cantidad? ¿Y que lo que mide dos codos es más que lo que mide uno en la mitad no en el tamaño? Pues el motivo de temor es el mismo. —Por completo—. ¿Y qué? ¿no te guardarías de decir que, cuando se agrega una unidad a una unidad, es la adición la causa de que se produzcan dos, o cuando se divide algo, lo es la división? Es más, dirías a voces que desconoces otro modo de producirse cada cosa que no sea la participación en la esencia propia de todo aquello en lo que participe; y que en estos casos particulares no puedes señalar otra causa de la producción de dos que la participación en la dualidad; y que es necesario que en ella participen las cosas que hayan de ser dos, así como lo es también que participe en la unidad lo que haya de ser una sola cosa.

20 1080 a 30-3, 1081 b 12-17
21 101 b 4-c 7

Cabe aplicar esto, aunque Aristóteles no lo mencione, a las Ideas geométricas. Estas son también, en el mismo sentido, incomparables. Un cuadrángulo particular puede ser mayor que un triángulo particular, pero la cuadrangularidad no es mayor que la triangularidad. Se trata de una unidad indivisible, que en el *Filebo*[22] se dice que lo es toda Idea.

En *Met.* 1080 a 17 se dice que en la serie numérica hay una distinción del antes y después, lo que Aristóteles aclara a renglón seguido: «cada número es de distinta especie». Y en 1080 b 11 dice que algunos platónicos (y por otros pasajes parece claro que incluía a Platón) diferenciaban el número ideal del matemático porque aquel tenía esa característica. Platón entendía, en realidad, que si un grupo particular de dos miembros difiere de un grupo de tres miembros sólo en la cantidad, y no en la naturaleza, en el caso de los números ideales, por el contrario, se trata de una serie de naturalezas diferentes que muestran mayor complejidad, a medida que pasamos de la dualidad a la trinidad, y así sucesivamente. Tal aspecto es totalmente independiente de la generación de los números a partir del Uno, lo grande y pequeño. En esta se trata simplemente de que el 2 es definible como sucesor del 1, y el 3 como sucesor del 2, en la serie de los números naturales.

Ahora bien, en la *Ética a Nicómaco*[23] dice Aristóteles de «los que introdujeron la doctrina de las Ideas» (entre los que ha de incluirse, por supuesto, a Platón) que «no pusieron Ideas en las cosas en que decía anterior y posterior, y por eso no establecieron Idea de los números». A menudo se ha interpretado esto como si quisiera decir que no admitían Ideas de los números separados. Evidentemente, esto se opondría a lo que sabemos, por la *Metafísica,* sobre la distinción platónica entre los números ideales y los matemáticos. Aristóteles dice, en realidad, que los platónicos no admitían *una* Idea de *los números,* o sea, una Idea del número en general. Afirmación, en verdad, sorprendente.

---

[22] 15 a 1-b 2
[23] 1096 a 17

El mismo Aristóteles sostuvo algo similar al principio de que sobre las cosas que tiene un orden serial no hay ningún universal común. Expresa este pensamiento, con algunas modificaciones que ahora no nos interesan, en cuatro pasajes: *Met.* 999 a 6 6-10; *E, E,* 1218 a 1-10; *De An.* 414 b 20-33; y *Pol. 1275 a 34-b 5.* Puede pensarse que en el primer pasaje está hablando de una manera meramente dialéctica (pues todo el libro B de la *Metafísica* es dialéctico) y que en el segundo habla todavía como platónico, pero los dos últimos parece que expresan su concepción madura. En todos esos pasajes está subyacente la noción de que una naturaleza verdaderamente genérica es aquella que se manifiesta por igual, aunque de distinto modo, en diversas especies. Lo cual no sucede ni en el caso de la naturaleza del alma, ni en el de la naturaleza del cuerpo. Análogamente, para algunos platónicos (no sabemos si también Platón) el número o la pluralidad no sería una Idea auténtica, porque los números sucesivos sólo mostraban una pluralidad desigual[24].

(B) Vamos a ocuparnos ahora de los primeros principios de los que derivó Platón los números ideales —el Uno y lo grande y pequeño. Las entidades «generadas» a partir de los dos principios no son ni los «números sensibles» (grupos de dos, tres, etc.), ni los «números matemáticos» (las entidades a las que aluden los matemáticos, al decir 2 y 3 son 5, sin, por ello, referirse a grupos particulares de dos o tres cosas), sino los números ideales (es decir, la dualidad, la trinidad, etc.). Platón no intentó «generar» la unidad, pero creía, por supuesto, en su existencia, no menos que en la de la dualidad y trinidad; de esto se sigue que el Uno presupuesto como principio generador era la unidad, la Idea del Uno.

Respecto a lo «grande y pequeño», Taylor ha sugerido perspicazmente[25] que la cláusula designa un método (que

[24] Sobre los temas tratados en estas últimas páginas, así como sobre otros aspectos de la doctrina platónica, véase el esclarecedor artículo de Cook Wilson, *On the Platonist Doctrine of the* ἀσύμβλητοι ἀριθμοί, en *Class. Rev.* XVIII (1904) 247-60

[25] En *Mind,* XXXV (1926), 419-40, y XXXVI (1927), 12-33. Reimpr. *P. S.* 91-150.

conocieron los griegos, *posiblemente* ya en tiempos de Platón[26]) para llegar al valor de 2 por aproximaciones alternativas desde valores superiores por un lado y desde valores inferiores, por otro. Disponían una columna de «raíces laterales» y, en correspondencia con ella, otra columna de «raíces diagonales». El primer número de cada columna es el 1. Cada número lateral consecutivo se formaba añadiendo al número lateral anterior el correspondiente número diagonal. Y cada número diagonal consecutivo se formaba añadiendo al número diagonal anterior el doble del número lateral correspondiente. Tendremos por tanto:

Números laterales	Números diagonales
1	1
2	3
5	7
12	17
29	41
70	99
.	.
.	.
.	.

Podemos verificar, en efecto, que 1/1, 3/2, 7/5, 17/12, 41/29, 99/70 son progresivas aproximaciones al valor $\sqrt{2}$, al tiempo que, alternativamente, son menores y mayores que ese valor. Taylor pensaba que Platón había conocido este método[27], y que le había sugerido la cláusula «lo grande y pequeño» para designar el principio material de la generación de los enteros. Sin embargo, Taylor no demostró qué relación había entre los números laterales y diagonales y lo grande y lo pequeño. Efectivamente hay una relación entre la evaluación de los números sordos y la derivación de los enteros, pero que se vuelve contra la interpretación

[26] Aunque la primera mención se encuentre en Teón de Esmirna (*fl. c.* 115-40 p. C.) (ed Hiller, págs. 42. 10-45. 8)

[27] Ciertamente supo que 7/5 es una aproximación al valor de $\sqrt{2}$ (*Rep.* 546 c 4-5). Heath (*Hist. of Gk. Math.*, I, 93) cree que el método era pitagórico.

de Taylor: que la evaluación de los números sordos *presupone* la existencia de los enteros. Ninguno de los antiguos que haya escrito sobre lo grande y pequeño insinúa ninguna relación y, recíprocamente, tampoco los que trataron del método de evaluar los números sordos emplearon la cláusula «lo grande y pequeño». De hecho, cuando Taylor se ocupa de la generación concreta de los enteros sólo se sirve de la aproximación conjunta de lo inferior y superior con respecto a la generación de los números impares. Si no es aceptable su explicación de lo «grande y pequeño», sí hay mucho de verdad e importancia en lo que dice sobre los méritos y deméritos de la derivación de los enteros y sobre la crítica que le hace Aristóteles.

Aristóteles habla a veces de «lo grande y pequeño», pero más a menudo de «lo grande y lo pequeño». La diferencia es importante. La segunda frase sugiere dos principios, la primera un principio con dos características. Aunque a veces recalque la segunda alternativa[28], no hay duda de que la primera representa la intención de Platón. El mejor indicio de esto lo da Aristóteles en *Fís.* 206 b 27, donde dice: «Platón pensó duales los indeterminados, porque se supone que exceden todos los límites y progresan *ad infinitum* tanto en la dirección de crecimiento como en la de reducción». Una noticia similar la da un platónico de la primera generación, Hermodoro, citado en el comentario de Simplicio a la *Física*[29]. No obstante, también tenemos que mirar al propio Platón. En el *Filebo*[30] encontramos la distinción entre lo ilimitado y el límite, y la descripción de lo ilimitado con las expresiones «lo más y menos», «lo mayor y menor»[31]. En ese mismo diálogo se dice que «todo lo actual del mundo»[32] tiene un carácter propio (por ejemplo el de ser temperatura[33]) que puede existir en cualquier grado, y un grado definido de ese carácter. En este caso no hace referencia a los números. Pero nos figuramos que con-

[28] 1083 b 23-8; 1087 b 12-16; *Fís.* 203 a 15, 206 b 27-8
[29] 247. 30-248. 18
[30] 23 c 4-26 c 2
[31] 24 a 9, c 5, 25 c 9
[32] 23 c 4
[33] 24 a 7

siguió distinguir la simple pluralidad a través de los grados definidos de pluralidad. «Lo grande y pequeño» no es más que otro nombre para lo que uno de sus seguidores[34] llamó, quizá más felizmente, πλῆθος, simple pluralidad. Ahora vamos a ver cómo se justifica la afirmación de Aristóteles[35], según la cual Platón pensó que los elementos de los números eran también los elementos de todas las demás cosas. Al estudiar los números se dio cuenta Platón de que había que presuponer en ellos los dos elementos —el límite (que ahora denomina el Uno) y lo ilimitado (que llama lo grande y pequeño) —en los que había analizado los fenómenos sensibles en el *Filebo*.

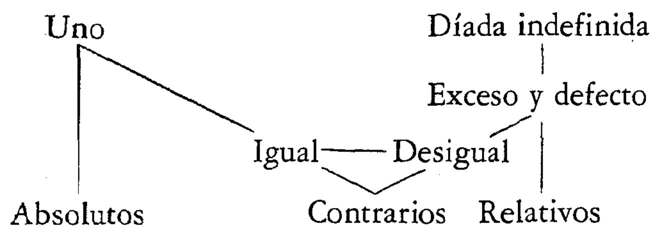
Se ha discutido mucho la cuestión, bastante irrelevante, de si Platón empleó la expresión «la díada indefinida» para designar el principio material de la generación de los números. Aristóteles nunca le adscribe explícitamente la expresión, como lo hace con «lo grande y pequeño»[36]. Pero sí habla de «los que consideran la díada indefinida como compuesta de grande y pequeño»[37] frase que, al menos, sugiere que Platón empleó ambas expresiones. Otros pasajes también apuntan en esa dirección[38]. Teofrasto, Hermodoro, Alejandro, Simplicio, Siriano y Asclepio utilizaron con frecuencia la expresión al hablar de la doctrina de Platón. «La díada indefinida» es simplemente un nombre para lo ilimitado en cuanto capaz de ser indefinidamente grande e indefinidamente pequeño[39].

Es Sexto Empírico[40] quien nos da la información más completa del proceso filosófico en el que emergieron el Uno y la díada indefinida como principios supremos de los que fueron derivados, sucesivamente, los números, las Ideas, los puntos, líneas, planos, figuras tridimensionales, y los cuerpos. Todas las cosas (τὰ ὄντα) fueron divididas en tres grupos: (1) absolutas, como hombre, caballo, plan-

---

34 Probablemente Espeusipo
35 *Met.* 987 b 18-20
36 987 b 20, 26, 988 a 13, 26
37 En 1088 a 15
38 987 b 25-7, 33, 988 a 13, 1083 b 23-36, 1090 b 32-1091 a 5
39 Cfr. Robin, *T. p. I. N.* 641-54 y mi nota a *Met.* 1081 a 14
40 *Adv. Math.* X. 258-83

ta, tierra, agua, aire, fuego; (2) contrarias, como bueno y malo, justo e injusto, ventajoso y desventajoso, sagrado y profano, pío e impío, en movimiento y en reposo, salud y enfermedad, dolor e indolencia, vida y muerte; (3) relativos, como derecho e izquierdo, arriba y abajo, doble y medio, mayor y menor, más y menos, sostenido y bemol (en la entonación). El segundo grupo se distinguió del tercero por dos características: (a) la génesis de uno de los dos contrarios es la destrucción del otro, mientras que la destrucción de uno de los dos relativos es la destrucción del otro. (b) Hay siempre un término medio entre relativos, no lo hay entre contrarios. El Uno, o sea la unidad, se consideraba la naturaleza genérica de todo lo del primer grupo. Es decir, que una cosa sea única es el carácter común de toda cosa autosubsistente. Lo igual y lo desigual eran los géneros en los que se colocaban todos los contrarios, por ejemplo el reposo se colocaba en lo igual porque no admite diferencias de grado; el movimiento en lo desigual porque admite diferencias. Los relativos se disponían en el género del exceso y defecto. Pero si lo igual y lo desigual en conjunto constituían el género en el que se colocaban los contrarios, lo igual en sí se situaba en el género del Uno (porque la igualdad del Uno consigo mismo es el caso primario de igualdad) y lo desigual se ponía bajo el rótulo del exceso y defecto. Finalmente, el exceso y defecto se colocaban en la díada indefinida, porque exceso y defecto requieren dos cosas, una de las cuales excede a la otra. Así pues, el Uno y la díada indefinida emergieron (ἀνέκυψαν)[41] como los principios supremos de las cosas. Este esquema de Wilpert[42] representa esto con exactitud:



[41] *Adv. Math.* X. 276
[42] *Z. a. F. I.* 191

La información de Sexto es imprecisa en cuanto a la autoría del esquema. Al comienzo del pasaje, habla de Platón, pero después de Pitágoras, los pitagóricos y «los hijos de los pitagóricos». Sí hay dos aspectos en los que el esquema no es platónico. Habla de la díada indefinida como derivada del Uno, mediante la adición del Uno a sí mismo[43]. Mientras que la información aristotélica deja sobradamente claro que la díada indefinida era un principio independiente. También habla de que el Uno se derivó de la «primera unidad», mientras que Aristóteles deja igualmente claro que Platón no hacía tal distinción. El Uno era un primer principio, y nada se sugería acerca de un Uno derivado. Sin embargo, hay dos testimonios que demuestran que el esquema trazado por Sexto es mayormente platónico. Su relación aparece abreviada en un pasaje de Simplicio[44] donde cita la información, de un platónico de la primera generación, Hermodoro, sobre la doctrina de Platón. También aparece en parte en el testimonio de Alejandro[45] sobre el Uno y lo grande y pequeño, que extrajo del *De Bono*[46] de Aristóteles (o sea, del testimonio aristotélico sobre las lecciones de Platón acerca del Bien). Que la teoría no es pitagórica lo confirma Aristóteles al decir[47] expresamente que la sustitución de lo indefinido por lo grande y pequeño era uno de los puntos en los que se distinguía la teoría de Platón de la pitagórica[48]. Parece, pues, claro que lo que Sexto refiere es, principalmente, el decurso del

---

43 *Adv. Math.* X. 261

44 *In Phys.* 247. 30-248. 18

45 *In Met.* 56. 13-18

46 *Ibíd.* 33-5

47 987 b 25-7

48 Hay interesantes puntos de contacto entre la información de Sexto y las *Categorías*. Esta obra, en efecto, examina qué categorías admiten grados (3 b 33-4 a 9, 6 a 19-25, b 20-6, 10 b 26-11 a 14), y si la existencia de uno de los dos correlativos requiere la existencia de otro (7 b 15-8 a 12). La distinción entre relativos y contrarios, y el problema de qué contrarios admiten un término medio, reaparecen en la última parte de las *Categorías* (los pospredicamentos), 11 b 32-12 a 25. Lo cual confirma que el decurso intelectual que refiere Sexto, es académico y no pitagórico. Este asunto está bien razonado por C. J. de Vogel en *Mnemosyne,* II (1949), 205-16.

pensamiento platónico. Su mención de los pitagóricos sólo es un ejemplo de una tendencia, muy general entre los escritores griegos tardíos, de ver el pitagorismo por todas partes[49].

(C) Pasamos ahora a examinar el método de la generación de los números. Hay un pasaje en Platón que ofrece una «generación» de los números. En la «segunda hipótesis» del *Parménides* donde discurre sobre las *positivas* consecuencias deducibles de la hipótesis de que hay un Uno, razona del modo siguiente[50]:

> Si hay un Uno, su ser es diferente de su unidad, de modo que ya tenemos dos cosas. La diferencia entre su ser y su unidad es diferente tanto de su unidad como de su ser, de modo que ya tenemos tres cosas. Tres es impar y dos par. Si hay dos y tres, debe haber dos veces y tres veces. Si hay dos y dos veces, y tres y tres veces, debe haber dos veces dos y tres veces tres. Si hay tres que aparecen dos veces y dos que aparecen tres veces, debe hacer dos veces tres y tres veces dos. Así pues, habrá múltiples pares de conjuntos pares, múltiples impares de conjuntos impares, múltiples pares de conjuntos impares y múltiples impares de conjuntos pares. Y siendo esto, no debe quedar ningún número que no sea necesariamente. Por consiguiente, si el Uno es, debe haber el número.

Esta prueba argumental es bastante imperfecta, ya que no atañe a más números primos que 2 y 3. Según nuestra interpretación de la «segunda parte» del *Parménides,* el argumento es más un ejercicio dialéctico que una exposición doctrinal. En cualquier caso, esa «generación» de los números no guarda ninguna semejanza con la que nos comunica Aristóteles. Para nada utiliza los principios correspondientes al Uno y lo grande y pequeño, sino que produce los números por los procedimientos ordinarios de adición y multiplicación.

Aristóteles trata de demostrar[51] que la generación adscrita a las Ideas-números era una generación en el tiempo.

---

[49] Sobre esto, véase G. C. Field, *P. C.* 175-6

[50] 143 a 4-144 a 5

[51] 1091 a 23-9

Sin embargo, puede ser decididamente desechada y considerada como meramente dialéctica. Lo que Platón ofrecía era una deducción lógica de los números, en términos temporales «para favorecer la contemplación de su naturaleza»[52]. Con otras palabras, distinguía dos elementos en el ser de todo número ideal —pongamos la dualidad, es decir, el ser de un grupo, que es un grupo de dos— implicaba (a) una pluralidad y (b) una pluralidad definida. Describió metafóricamente la implicación de estos dos elementos en su ser, al decir que la generación desde lo grande y pequeño hizo la pluralidad, y, a su vez, el Uno hizo la pluralidad particular en cuestión.

Dice Aristóteles[53] que la razón por la que Platón convirtió el segundo de los principios en una díada fue que los números ἔξω τῶν πρώτων pueden generarse adecuadamente a partir de una díada, como si fuera un material plástico. Esto resulta difícil de interpretar. Dificultad que reside en qué hemos de entender por οἱ πρῶτοι ἀριθμοί. Aristóteles utiliza a menudo esa fórmula para designar lo ideal en Platón, en cuanto opuesto a lo matemático. Pero no puede significar eso aquí, ya que es precisamente la generación de los números ideales la que se está debatiendo. Para Taylor[54] «excepto los primeros números», significa «excepto el 1 y el 2». Por su parte Becker[55] sostiene que, con o sin la inserción de καί antes de ἔξω, las palabras quieren decir «fuera de los primeros números» (el 1 y el 2). Estas interpretaciones son objetables si se tiene en cuenta que para los griegos el 1 no era un número, sino «el primer principio del número»[56]. Además, la interpretación de Taylor es susceptible de una objeción adicional, y es que el 2 no sólo puede ser generado a partir de los primeros principios, sino que es el primero y más obvio ejemplo de tal derivación[57].

---

52 1091 a 28-9

53 987 b 33-988 a 1

54 En *Mind* XXXVI (1927), 22-3. (=*P. S.* 135-6)

55 O. Becker, en *Quellen u. Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie u. Physik,* Abt. B. I. 4 (1931), 483 n.

56 Cfr. 1088 a 6-8

57 1081 a 23-5, 1083 b 23-5, 1091 a 9-12

Toeplitz[58] piensa que los productos del Uno y lo grande y pequeño no eran números, sino razones. El significado sería, entonces, que las razones, excepto aquellas que se dieran entre primos entre sí, podían ser generadas a partir de razones entre primos entre sí. Por ejemplo, las razones 2:4, 3:6, 4:8, a partir de la razón 1:2. Pero tanto Platón como Aristóteles disponen de una palabra muy apropiada para razón, λόγος, y nada permite suponer que hayan empleado ἀριθμός en este sentido[59]. Descartado el significado de «ideales», sólo cabe interpretar πρῶτοι, en este caso, como «primos». Y efectivamente, es la palabra estereotipada para «primos» en la aritmética griega. Pero los números primos no son los únicos que no pueden derivarse, en opinión de Aristóteles, del Uno y lo grande y pequeño. Según él, por ser lo grande y pequeño esencialmente un duplicador, sólo se pueden derivar de él convenientemente el 2 y sus potencias[60]. Los números que no son susceptibles de tal derivación se incluyen en tres grupos: (a) números primos impares, (b) números impares no primos, (c) múltiplos de par e impar. Se ha propuesto enmendar el pasaje y leer περιττῶν, «impar», y también interpretar πρώτων como «impar», a fin de incluir los casos (a) y (b). No sería un inconveniente mayor para estas sugerencias la omisión de (c), pues el sentir de Aristóteles podría haber sido que en cuanto se produjeran los números impares, no presentaría dificultades la generación de sus múltiplos pares. Sin embargo, no hay ningún testimonio ajeno como para hacer tal enmienda, y tampoco hay ningún caso paralelo en la literatura griega para tal interpretación. Nos inclinamos a creer que Aristóteles quiso decir «excepto los primos».

En tal caso Aristóteles pasa por alto los casos (b) y (c). No obstante no es muy importante esta omisión. Quizá se quiera decir con ella que si Platón pudo derivar los números primos, además del 2 y sus potencias, de sus princi-

---

58 Toeplitz, en *Quellen u. Studien* etc. Abt. B, I. I (1929), 22

59 Platón sí ha empleado para lo mismo, la frase πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον πρὸς μέτρον (*Fil.* 25 a 8), que es incompatible con el uso de sólo ἀριθμός en el mismo sentido.

60 1091 a 9-12

pios, los números compuestos no hubieran ofrecido ninguna dificultad. El 6 pudo generarse del 3, y el 10 del 5, como el 2 se había generado ya del 1, y el 9 del 3, como el 3 se había ya generado del 1.

Se le podría objetar a esta interpretación de πρώτων, que 2, del que dice repetidamente Aristóteles que es el primer número generado por Platón, es un número primo. Pero, probablemente tenga razón Van der Wielen[61] al apuntar que Platón siguió una clasificación pitagórica, según la cual los números primos eran una subdivisión de los impares, y el 2 no era un número primo[62].

Aristóteles refiere la generación del número 2 del siguiente modo:

> 1081 a 23: Las unidades del 2 ideal se generan al mismo tiempo, ya sea, como afirmó el primero que sostuvo la teoría, de los desiguales (que llegan a ser cuando estos son igualados), ya de otro modo.
>
> 1083 b 23: ¿Procede cada unidad de lo grande y pequeño, en cuanto estos son igualados, o una de lo pequeño y otra de lo grande?
>
> *Ibíd.* 30: Si cada una de las dos unidades (del 2 ideal) procede de ambos, lo grande y lo pequeño, igualados...
>
> *Ibíd.* 35: La función de la díada indefinida era duplicar.
>
> 1091 a 10: Lo grande y lo pequeño no pueden generar otro número que el que resultó por duplicación a partir del 1.
>
> 1091 a 24: algunos pensadores presentan el número par como producido primeramente a partir de los desiguales —lo grande y pequeño— una vez igualados.

El paso del 2 al 4 se describe así:

> 1081 b 21: Dicen que el 4 procedía del 2 ideal y del 2 indefinido. Eran dos doses distintos del 2 ideal.
>
> 1082 a 13: el 2 indefinido, según dicen, recibió[63] el de-

[61] *I. P.* 131

[62] Nicómaco, *Introductio Arithmetica,* I. II, 2

[63] «Recibió», no tomó, pues el papel de lo grande y pequeño era pasivo, afín al de la hembra en la cópula o al de un material plástico (988 a 2-7)

finido (e. e. ideal) 2 e hizo dos doses, pues su naturaleza consistía en doblar lo recibido.

Ibíd. 33: Las unidades del 2 ideal generan las cuatro en el 4.

El paso del 4 al 8 se describe así:

> 1082 a 28: Admitamos que los doses del 4 no tienen orden de prioridad, con todo, son anteriores a los del 8, y así como el 2 los generó, ellos engendraron los 4 en el 8 ideal.

Aristóteles no habla tanto de otros números como del 2 y sus potencias. Sobre aquellos dice:

> 1083 b 28: ¿Cómo sucede esto con las unidades del 3 en sí? Una de ellas es una unidad impar. Pero quizá por eso le dan al 1 en sí el lugar intermedio en los números impares.
>
> 1084 a 36: Esto es así porque identifican lo impar con el 1; pues, si la imparidad dependiera del número 3, ¿cómo podría ser impar el 5[64]?
>
> 1091 a 23: Estos pensadores dicen que no hay generación de los números impares.

Robin ofrece dos explicaciones alternativas. En la primera[65], supone que han intervenido dos operaciones, la duplicación y la adición del 1. Pero en la otra consideración del asunto[66] sustituye la segunda operación por la partición de una diferencia. Según eso, en ciertos casos, el ascenso a partir de un número menor y el descenso a partir de un número mayor coinciden. Ambas operaciones se detienen a mitad de camino y se produce un número intermedio. Por su parte, Taylor cree que el uso de la fórmula «grande y pequeño» se relaciona, de algún modo, con el método de la evaluación de raíces mediante aproximaciones alternativas por exceso y por defecto, y le parece que eso no tiene vinculación con la generación de los enteros. En la explicación de esto último sigue a Robin, aunque añadiendo

[64] El sentido de esto es muy oscuro
[65] *T. p. I. N.*, 280-2
[66] Págs. 442-50

un nuevo aspecto. En alguno de los pasajes citados[67], Aristóteles dice que los números se producen por igualación de lo grande y lo pequeño. Taylor explica esto relacionándolo con un pasaje de la *Ética*[68], donde Aristóteles, al examinar el caso en que una parte ha perjudicado a otra de tal modo que una tiene más y la otra menos de lo que debieran tener, dice que el juez «iguala» a ambas partes poniéndolas en una situación intermedia entre el ganador y el perdedor. Igualar significa aquí partir la diferencia. Por un proceso semejante se producen, entiende Taylor, el 3 a partir del 2 y el 4, el 5 a partir del 4 y 6, el 7 a partir del 6 y el 8, el 9 a partir del 8 y el 10. Tal explicación está fuera de lugar, ya que Aristóteles sólo emplea la palabra «igualar» en relación con el 2 y sus potencias, que no se producen por la distribución de una diferencia, sino por una duplicación.

Taylor le hace algunas modificaciones a la segunda interpretación de Robin, pero a fin de cuentas, la secunda[69].

A estas interpretaciones se les pueden hacer las siguientes objeciones: (1) Es inverosímil que Platón, habiendo insistido sobre el orden fijo de los números ideales[70], los hubiera producido en otro orden que no fuera el natural, y, en especial, que hubiera colocado el 10, número sagrado, en otra posición que no fuera la final. Aristóteles critica muchas cosas de la teoría platónica, pero en ninguna parte lamenta que ella produjera los números en un orden antinatural, antes bien, tiene dos pasajes que parecen implicar lo contrario. En 1081 a 17-29 razona así:

«Si las unidades son incomparables entre sí, la serie numérica así producida (1) no puede ser un número matemático, pues este se compone de unidades comparables, y (2) no puede ser un número matemático, pues el número 2 no será el primer producto del 1 y la díada indefinida, seguido luego de los sucesivos como se dice —2, 3, 4,—, porque

[67] 1081 a 25, 1083 b 24, 1091 a 25; en 1081 a 24 se asigna, explícitamente la frase a Platón.

[68] 1132 a 6-10, 24-30

[69] *Mind* XXXVI (1927), 19-20 (=*P. S.* 131-2)

[70] 1080 b 12

la primera de las dos unidades será anterior al 2.» Si (según parece exigirlo el argumento) «como se dice» significa «como dicen los platónicos», el pasaje indica que los números fueron generados en el orden natural (aunque no todos los números fueran necesariamente generados *a partir del* inmediatamente anterior). La misma conclusión se sugiere en 1080 a 33-5: «El número ideal se cuenta así: después del 1, un 2 distinto, que no incluye el primero, y un 3 que no incluye el 2, y de modo semejante el resto de la serie numérica.»

Siendo improbable que Platón hubiera generado los números de otro modo que no fuera el orden natural, nos sentimos tentados a ofrecer una variante de la primera interpretación de Robin. Tal variante consiste en el uso alternativo de la multiplicación y de la suma, de tal modo que los números se puedan generar en su orden natural. Presentamos a continuación las dos interpretaciones de Robin más la tercera nuestra:

A		B		C	
1×2 ind.=2		1×2 ind.=2		1×2 ind.=2	a
2×2 ind.=4	a	2×2 ind.=4	a	2+1=3	b
4×2 ind.=8		4×2 ind.=8		2×2 ind.=4	a
2+1=3		$\frac{2+4}{2}=3$	c	4+1=5	b
4+1=5	b	3×2 ind.=6	a	3×2 ind.=6	a
8+1=9		$\frac{4+6}{2}=5$		6+1=7	b
3×2=6	a	$\frac{6+8}{2}=7$	c	4×2 ind.=8	a
5×2=10		5×2 ind.=10	a	8+1=9	b
6+1=7	b	$\frac{8+10}{2}=9$	c	5×2 ind.=10	a

(«2 ind.= díada indefinida; *a* representa la multiplicación, *b* la suma, *c* la división de una diferencia. En ninguno de estos esquemas se emplea, para la producción de otro, ningún número que no haya sido generado antes.)

Si hubiera sido empleada la suma es probable que lo hubiera hecho en C antes que en A. Pero (2) a todos esos esquemas se les puede objetar que emplean dos métodos diferentes

para la producción de números diferentes. Cabría esperar que Platón hubiera usado un único método. Sobre este asunto consideraremos (1º) A y C conjuntamente, y (2º) B.

(1º) ¿Utilizó Platón la suma en la generación de los números? Es difícil de interpretar el testimonio de Aristóteles a este respecto. En 1081 b 12-20 dice: «Ya sean las unidades indiferenciadas, ya sean diferentes unas de otras, el número se calculará por adición, por ejemplo, el 2 por la adición de 1 a otro 1, el 3 por adición de otro 1 al 2, y el 4 de modo similar. Siendo esto así, los números no pueden generarse como lo hacen los platónicos, a partir del 2 y del 1. Pues el 2 llega a ser parte del 3, el 3 del 4, y lo mismo ocurre con los números sucesivos.» Esto sugiere que en el esquema platónico el 3 *no* se producía añadiendo el 1 al 2, y en realidad tal adición no se empleaba en absoluto. Por otra parte, dice Aristóteles en 1083 b 28-30: «¿Cómo sucede esto con las unidades del 3 ideal? Una de ellas es una unidad impar. Pero quizá por eso le dan al 1 en sí el lugar intermedio en los números impares.» Lo cual sugiere que los números impares eran producidos añadiendo el 1 a los pares anteriores.

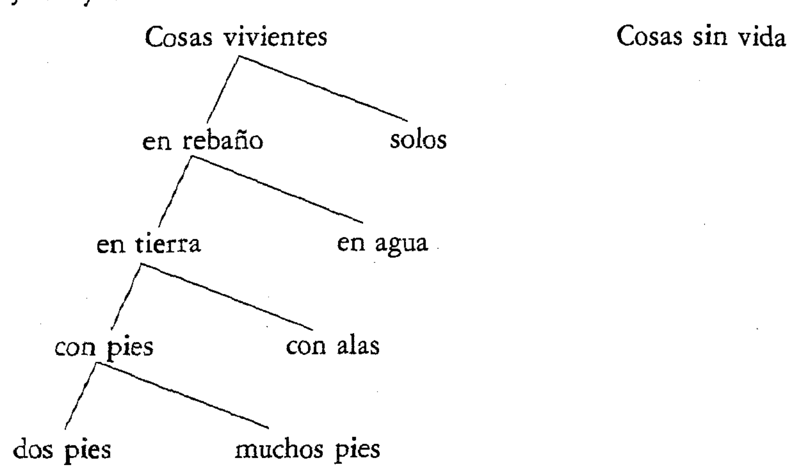
Sin embargo, podemos estar seguros de que Platón no produjo los números impares añadiendo 1 a los pares. Esto sería tratar el Uno como parte de lo «material» de los números impares, y está claro que lo consideró un principio formal puro y simple. Tenemos que rechazar, pues, los esquemas A y C, y suponer que en el pasaje de Aristóteles, citado últimamente, no se habla de Platón, sino de un miembro disidente de su escuela.

(2º) No hay nada en las informaciones de Aristóteles o de los comentadores antiguos que permita mantener el esquema B. Lo que más parece apoyar tal esquema es un pasaje de la *Física*[71], que dice: «Platón concibió dos indeterminados, porque se supone que exceden todos los límites y que proceden *ad infinitum* en la dirección tanto del aumento como de la disminución.» Pero no puede decirse que esto proporcione un apoyo definitivo. Lo más probable es que esto no sea más que una manera de decir que por «lo

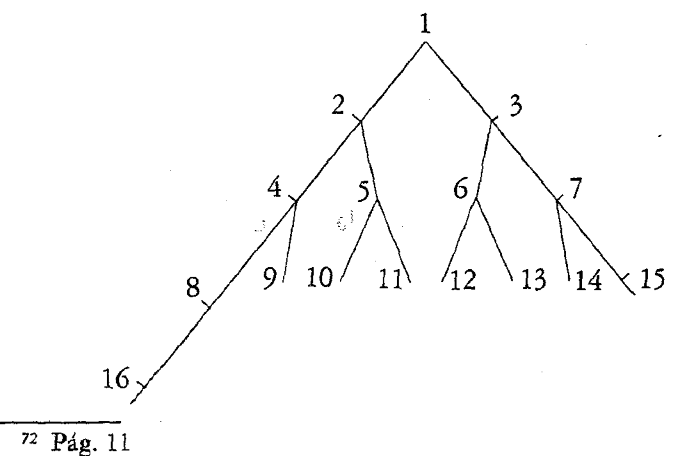
[71] 206 b 27

grande y pequeño.» Platón entendió la pluralidad indefinida, del 2 al infinito. No podemos rechazar de plano el esquema B, pero tampoco podemos darlo por definitivo.

Stenzel ha iniciado nuevos derroteros de interpretación con su libro *Zahl und Gestalt*[72]. Parte de un ejemplo típico del método de división recomendado y practicado en el *Sofista* y en el *Político:*



La clase de las cosas sin vida podría, por supuesto, ser reducida a dicotomías, del mismo modo que Platón reduce los seres vivientes. Por analogía con el anterior diagrama, Stenzel[73] ofrece el siguiente para representar la generación de los números:



[72] Pág. 11
[73] Pág. 31

La exposición de Stenzel es tan vaga que resulta imposible saber en qué consiste su teoría. Su tratamiento global del problema se presta a estas objeciones: (a) Está basado en el supuesto de que hay que explicar la derivación platónica de los números en relación con el método de διαίρεσις expuesto e ilustrado en el *Sofista* y *Político*. Sin embargo, no hay auténtica analogía entre los dos diagramas con los que ilustra su teoría. Los números 2 y 3 no son especies del género 1, pero cosas vivientes y cosas sin vida sí son especies del género «cosas que nacen». (b) En todo lo que dice Aristóteles sobre este asunto —y vale recordar que Aristóteles es la única autoridad original para la derivación platónica de los números— no hay nada que aconseje vincular la διαίρεσις con ello. Lo que dice Aristóteles es que el Uno era el elemento formal, y lo grande y pequeño el elemento casi-material, de la generación de los números. Esto más bien sugiere que, para Platón, el punto de partida de la producción numérica es el πέρας y ἄπειρον del *Filebo*, y no la διαίρεσις. Stenzel ignora por completo este hilo conductor. (c) Ignora las detalladas indicaciones de Aristóteles sobre la derivación de los números particulares[74].

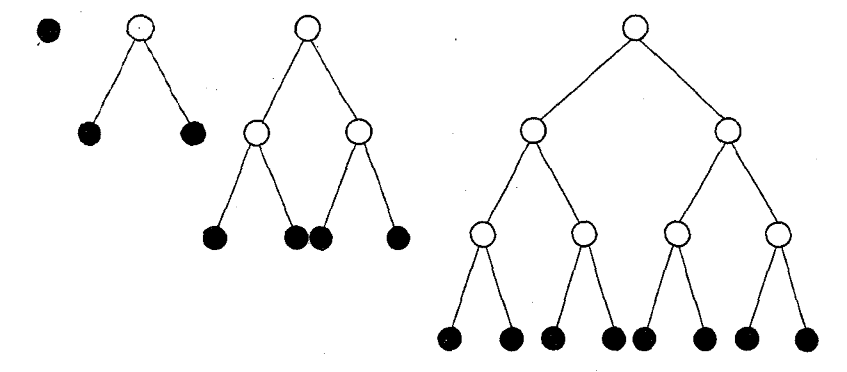
El punto de vista de Stenzel fue considerablemente mejorado por O. Becker[75], quien, no obstante, secundó su presunción de que la derivación de los números se había hecho mediante dicotomías. Según Becker, con la «generación» del número 2 Platón dio a entender la dicotomía de una Idea genérica en dos Ideas específicas. Hizo depender la producción de las potencias de 2 de otras dicotomías. Ilustra la producción del 2, 4, 8 por medio de los siguientes diagramas[76], en los que los círculos en negro representan las unidades producidas por una dicotomía, y los círculos en blanco representan unidades producidas por una dicotomía y comprendidas en una nueva dicotomía:

---

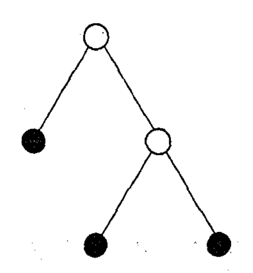
[74] Para una crítica más completa del punto de vista de Stenzel, cfr. Van der Wielen, *I. P.* 220-4

[75] En *Quellen u. Studien...* Abt, B. I, 4 (1931), 464-501

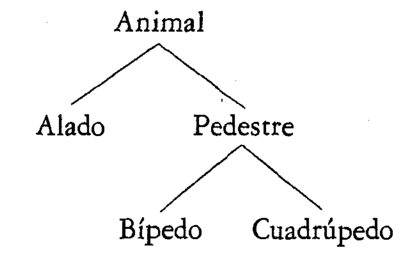
[76] *Quellen u. Studien &c,* pág. 462



Se da cuenta de que se podría producir el número 3 —lo que sí era posible con la hipótesis de Stenzel—, con la misma dicotomía que generaba el número 2. Confía la producción del 3 y de los demás números impares a una nueva dicotomía de *una* de las unidades producidas por una dicotomía anterior[77]:



Ejemplifica esto con la siguiente división del género animal:



[77] *Ibíd.* 468

Las líneas principales de la interpretación de Becker quedan trazadas en estas proposiciones: «Así pues, se nos presenta una dicotomía cuyos miembros no son los números mismos, sin las unidades de esos números»[78]. «Son estas unidades las que corresponden a las Ideas.» «La bisección de una mónada es acorde precisamente con la doctrina platónica de la división de un género en dos *diferentiae»*[78]. «Las que se comparan son las unidades singulares del número ideal y las Ideas singulares en la cadena de Ideas. Al número ideal total corresponde la definición total, y con ella el *definiendum* en conjunto»[79]. Según esta teoría, Platón identificó las Ideas con los números al darse cuenta de que si el ser de cualquier Idea —con excepción del *summum genus*— implica un elemento genérico y una o más *differentiae,* también el ser de cualquier número implica dos o más unidades. Un *summum genus,* que no puede ser analizado en un elemento genérico y un elemento diferencial, se representaría con el número 1; una Idea de clase que incluyera un elemento genérico y otro diferencial (por ejemplo «animal con pies») se representaría con el 2; otra con un elemento genérico y dos diferenciales con el 3, y así sucesivamente. Parece que tal es lo que dice Becker. Si bien, en los diagramas reproducidos antes, el número 2 no se ajusta a una Idea como un elemento genérico y otro diferencial, sino, más bien, a una clase dividida en dos especies; el número 4 a una clase dividida en cuatro subespecies; el 8, a una clase dividida en ocho sub-sub-especies. Tampoco el número 3 se corresponde con una Idea que tenga un elemento genérico y dos diferenciales, sino con un género dividido en una especie y dos subespecies de otra especie. Así pues, no sabemos si para Becker un número corresponde a la totalidad de elementos de una Idea o a la totalidad de clases en las que se divide un género.

Lo fundamental de esta teoría es que «en el esquema dicotómico (la cadena de Formas) corresponden a las Ideas las unidades de los números ideales, y no estos mismos nú-

---

78 *Ibíd.* 467
79 *Ibíd.* 473

meros»[80]. Dicho con otras palabras, un número ideal no es una Idea singular, sino un grupo de Ideas. Cada Idea de ese grupo corresponde a una de las unidades incluidas en el número ideal (o mejor, presupuestas en él, pues es claro que en la teoría platónica un número ideal no *contenía* unidades). Un número ideal es un «número de Ideas», en el sentido de un grupo de Ideas. En apoyo de esta tesis, Becker cita varios pasajes[81] en los que ἀριθμός, en singular aparece unido al plural de εἶδος o ἰδέα. Pero el examen de estos pasajes muestra que, en ellos, no se emplea ἀριθμός para un número ideal particular, sino para el conjunto de los números ideales, del mismo modo que se utiliza ὁ μαθηματικὸς ἀριθμός como una denominación colectiva de los números matemáticos. Esto ya lo señaló Van der Wielen[82] quien puso además de manifiesto[83] que otros pasajes[84] aducidos por Becker tampoco probaban su tesis.

Las más importantes objeciones a la interpretación de Becker son iguales que las aplicables a Stenzel: que no trata de explicar la fórmula «lo grande y pequeño» y su función, que para Aristóteles es (junto con el Uno) la base de toda la teoría de los números ideales; que ignora las numerosas indicaciones que da Aristóteles sobre el método de generación de los números particulares; y que vincula la teoría con las dicotomías del *Sofista* y *Político,* al tiempo que omite la conexión, mucho más probable, con el «límite» y «lo ilimitado» del *Filebo.* A pesar de su gran agudeza, esta teoría no es aceptable.

Otro intento explicativo de la teoría de Platón es el de O. Toeplitz[85]. Según este autor[86] «las misteriosas Ideas-números de Platón, el "par indefinido" (la ἀόριστος δυάς) o, como él lo llama lo «grande y pequeño» (lo μέγα

[80] *Ibíd.* 467

[81] 1080 b 12, 1081 b 21, 1083 b 3, 6-7, 1090 b 33, 37, *De Philosophia,* cfr. 9.

[82] Pág. 235

[83] Pág. 235-6

[84] *Fil.* 18 c 3-6; *Met.* 987 b 20-2, 1080 a 30-5, 1081 a 32-5, 1082 a 33-6, b 23-6

[85] *Quellen u. Studien* &c, Abt. B, I. I (1929), 3-33

[86] *Ibíd.* 10

καὶ μικρόν) son la encarnación epistemológica de las «razones» (λόγοι) matemáticas: $\alpha:\beta$ es el par indefinido que puede aparecer en las Formas fenoménicas más diversas, quizá como razón de los más diferentes pares de números enteros o de dos planos, etc. Ya sea el sentido exacto de ἀόριστος, que con el par que representa el mismo λόγος se puede, sin embargo, operar de formas muy diversas, o que los miembros del par, lo grande y pequeño, proceden del mundo de lo ilimitado, es una cuestión que, por el momento, debemos aplazar».

Como hemos visto la interpretación que hace Toeplitz del difícil pasaje *Met.* 987 b 33-988 a 1, es: «los diferentes pares de cantidades que están en la razón de 1:2, por ejemplo, 2:4, 3:6, 4:8... son las diferentes copias de un único modelo que las agrupa a todas dentro de un concepto, un, ἕν, el λογός, o el "número" (en el nuevo sentido) 1:2»[87].

Así pues, parece que la díada indefinida es razón en general, «el Uno» es un nombre genérico para todas las razones posibles expresadas con sus términos inferiores, por ejemplo, 1:2, 1:3, y los números ideales son razones producidas por la operación del Uno sobre la díada indefinida, o sea, 2:4, 3:6, etc. serían producidas por la razón 1:2; 2:6, 3:9, etc. serían producidas por la razón 1:3, y así sucesivamente. Hay muchas cosas en esta interpretación poco claras. La identificación inicial de «las misteriosas Idea-números» con la díada indefinida, es ya un signo de confusión, toda vez que el testimonio aristotélico las distingue muy claramente. La confusión se muestra además al representar las razones expresadas en los términos inferiores como un modelo del que son copias las Ideas-números. Esto implica que Toeplitz entiende el ἐκμαγεῖον de Aristóteles, que en su contexto[88] significa claramente «material plástico», como un modelo impreso en tal material. En general, resulta difícil saber qué representa para Toeplitz «el Uno» y «lo grande y pequeño». Además, no hay ninguna prueba de que λόγος significara, en tiempo de Platón, «razón»,

[87] *Ibíd.* 22
[88] 988 a 1

«relación proporcional». Platón usaba para ello las expresiones λόγος y πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμός[89].

Sí hay una cosa valiosa, no obstante, en la explicación de Toeplitz, y es su advertencia de que la noción de razón, a la que el mismo Platón hace referencia en el *Filebo*[90] al describir la naturaleza de πέρας, pudo haber desempeñado *algún* importante papel en la teoría de las Ideas-números. Volveremos muy pronto sobre esa posibilidad.

La explicación de Van der Wielen[91] sobre la generación de las Ideas-números, se basa en un pasaje del comentario de Simplicio a la *Física*[92]. En ese lugar, después de referirse al uso que hace Platón, en sus lecciones sobre el Bien, del Uno y lo grande y pequeño como elementos de la constitución tanto de las cosas sensibles como de las inteligibles (es decir, de las Ideas-números), continúa diciendo que Porfirio, en su comentario al *Filebo*, interpretó la doctrina del modo siguiente:

> Platón considera el más y el menos, lo «excesivamente» y lo «ligeramente» (τὸ σφόδρα καὶ τὸ ἠρέμα) pertenecientes a la clase de lo ilimitado. Cualquier cosa que participe de ellos —en la cual estos avancen en la intensificación y en la relajación— no se detiene en un punto, ni en un límite, sino que sigue indefinidamente por lo infinito. Lo mismo pasa, también, con lo mayor y menor, y con lo grande y lo pequeño que, para Platón, son equivalentes. Tomemos una magnitud limitada, por ejemplo, un codo, y dividámoslo por la mitad. Dejamos una mitad sin dividir y dividimos la otra y se la vamos añadiendo poco a poco a la parte no dividida. De este modo, el codo tendría dos partes, una que disminuye y la otra que aumenta, sin límite. Pues en la división del codo nunca llegaríamos a una parte indivisible, ya que el codo es un continuo, y un continuo se divide ininterrumpidamente en partes divisibles. Tal partición incesante revela un determinado infinito encerrado en el codo, o, mejor, más de uno, uno que avanza en la dirección de lo grande y otro en la de lo pequeño.

89 El primero, *passim;* el segundo, en *Fil.* 25 a 8
90 25 a 6-b 3, d 11-e 2
91 *I. P.* 118-37
92 453. 25-454. 7

Hay un pasaje[93] en el que Aristóteles contempla una división similar de una línea, y que produce un «infinito por adición» y un «infinito por división». Aristóteles concluye así el párrafo: «Platón hizo también dos infinitos, porque se supone que exceden todos los límites y que proceden *ad infinitum* en la dirección tanto del aumento como de la disminución».

Basándose en la cita de Porfirio, Van der Wielen sugiere que Platón se sirvió de una línea dividida, que ya había utilizado mucho antes, para ilustrar una doctrina filosófica. Esa línea puede representarse así:

$$\Gamma \qquad\qquad \Pi_1 \qquad\qquad \Pi_2 \qquad \Pi_3 \qquad \Delta$$

Para Aristóteles, la génesis de los números ideales es debida al Uno, el elemento formal, y a la grande y pequeño, el elemento material. Esto significa, para Van der Wielen, que si $\Gamma\Delta$ (que puede ser dividida en cualquier punto Π_n) se divide en el punto medio Π_1 la forma Uno, i. e. la razón 1:1, que es la razón $\Gamma\Pi_1$ es a $\Pi_1\Delta$ transforma la razón indeterminada $\Gamma\Delta$ es a $\Pi_n\Delta$ en la razón determinada 2:1, o sea, $\Gamma\Delta$ es a $\Pi_1\Delta$, y genera así el número 2. Si $\Pi_1\Delta$ se divide por su punto medio Π_2, la razón 1:1 de $\Pi_1\Pi_2$ es a $\Pi_2\Delta$ transforma la razón indeterminada $\Gamma\Delta$ es a $\Pi_n\Delta$ en la razón 4:1, o sea, $\Gamma\Delta$ es a $\Pi_2\Delta$ y así produce el número 4. Y por un procedimiento semejante se obtendrá la razón 8:1, y se producirá el número 8.

Esta teoría de Van der Wielen sobre la generación de los números ideales es la mejor, en ciertos aspectos, de las que hemos ofrecido. Está basada en un estudio muy atento de todos los testimonios de Aristóteles y de otros autores. Tiene muy en cuenta la importante indicación de Platón en el *Filebo* cuando identifica el «límite» y lo «ilimitado» (claros ascendientes del Uno y lo grande y pequeño) con una razón definida y con la ausencia de razón definida[94]. Sin embargo, esta explicación adolece de una gran caren-

[93] *Fís.* 206 b 3-29

[94] 24 e 7-25 b 3

cia: según ella, Platón no produce más que el 2 y sus potencias.

En realidad, Platón pudo haber generado, por ese mismo método, todo número desde el precedente:

Γ Π¹ Π² Δ

Si divide ΓΔ por su punto medio Π^1, la razón 1:1 de $\Gamma\Pi^1$ es a $\Pi^1\Delta$ hace que la razón ΓΔ es a $\Pi^1\Delta$ sea 2:1, generándose así el número 2. Si se divide ΓΔ por Π^2, la razón $\Gamma\Pi^2$ es a $\Pi^2\Delta$ es 2:1. Así tendremos que la razón ΓΔ es a $\Pi^2\Delta$ es 3:1, con lo que se crea el número 3. Y así *ad infinitum.*

Van der Wielen admite[95] la posibilidad de aplicar este método para la generación de números distintos del 2 y sus potencias, pero la desatiende por entender que es incompatible con *Met.* A. 6 donde se dice que el Uno es el principio formal de la generación de *todos* los números. Sin embargo, no hay tal incompatibilidad. Efectivamente, el Uno es el principio activo de la generación de todos los números, lo cual no implica que haya de intervenir en cada una de las fases. Su función es iniciar el proceso, tal como la razón 1:1, en efecto, lo hace. Tal es lo que precisamente da a entender la crítica de Aristóteles en A. 6[96]:

> La teoría no es razonable así. Estos filósofos, en efecto, hacen salir de la materia muchas cosas; pero la Especie (εἶδος) *sólo* genera *una vez,* y, evidentemente, de una sola materia sólo sale una mesa, mientras que el que induce la Especie, siendo uno, hace muchas. Lo mismo sucede con el macho con relación a la hembra; pues esta es fecundada por un solo coito, mientras que el macho fecunda a muchas. Estas son, sin embargo, imitaciones de aquellos principios.

La crítica de Aristóteles consiste en que una sola forma que opera sobre una sola materia únicamente puede producir un solo resultado, mientras que los platónicos gene-

95 *I. P.* 132-3
96 988 a 1-7

ran muchos productos a partir de una sola materia, aunque la forma opere una sola vez. T es, exactamente, lo que sucede en una reacción en cadena como la que, creemos, imaginaba Platón. Si aceptamos la interpretación que hace Van der Wielen del Uno como una razón 1:1, que es la que se establece entre las dos mitades de una línea, veremos que esa razón exige la de 2:1 entre la línea entera y una de sus mitades. En ese caso, el Uno no tendrá que intervenir de nuevo, pues el 2 exigirá igualmente el 3, y así *ad infinitum.*

Esta interpretación no debe rechazarse por más que se aduzca cualquiera de estos tres enunciados de Aristóteles: 1º, que sólo los números compuestos[97] pueden generarse adecuadamente partiendo de los dos principios de Platón; 2º,«lo grande y lo pequeño gritan por el intento de generar a partir de ellos otros números que no sean el 2 y sus potencias»[98]; 3º «ellos dicen que no hay generación de los números impares»[99]. También dice claramente que Platón proclamaba que había generado *todos* los números. Además, los dos primeros enunciados dan a entender solamente que la tentativa de Platón había fracasado con los números primos o con otros números que no fueran el 2 y sus potencias. El tercero, puede muy bien referirse a alguno de los seguidores, no a Platón. A pesar de todo, el testimonio positivo en favor de la perspicaz interpretación de Van der Wielen resulta muy débil. Porfirio no dice que Platón usara una línea dividida en relación con los números ideales. El propio Porfirio tampoco la emplea para ilustrar la modalidad de su generación, sino para ilustrar solamente el significado de «lo grande y pequeño». Resulta bastante ingenuo el procedimiento de dividir una línea en dos, y utilizar la razón entre las dos partes para generar el número 2. Uno se siente bastante reacio a adscribir este procedimiento a Platón. Tendremos que buscar otra interpretación y, para ello, examinar de nuevo el testimonio de Aristóteles.

---

97 987 b 33-988 a 1
98 1091 a 9-12
99 1091 a 23

Para Aristóteles, la función del Uno es igualar[100], y la de lo grande y pequeño duplicar. Respecto a la primera función, la palabra, o por lo menos la idea subyacente, debe ser del propio Platón. De entre las expresiones empleadas por Aristóteles para referirse al principio material de los números, «lo desigual» es una de las que más claramente nos remiten a Platón[101]. De ser así, la función que asignó al Uno debió ser la de eliminar la desigualdad. Pero, ¿qué significa esta? ¿En qué sentido era desigual lo grande y pequeño? Para Aristóteles eran dos cosas, y tenían que ser desiguales porque una era grande y la otra pequeña. Su opinión queda patente en *Fís.* 203 a 15 y 206 b 27, donde dice: «Platon concibió dos indeterminados.» Sin embargo, a la vista de la indudable procedencia de «lo grande y pequeño» a partir de «el más y menos» del *Filebo,* es mucho más probable que, con tal expresión, no entendiera dos cosas, sino una, la pluralidad indefinida. Esta fue denominada «lo desigual» porque es capaz de ser particularizada en los desiguales números que se extienden desde el 2 al infinito. De hecho, en una página[102], Aristóteles lamenta que Platón «considere que son uno lo desigual, o lo grande y pequeño». Si por «lo desigual» entiende Platón la pluralidad indefinida, la función del Uno, caracterizada como igualación, debió ser la de conferir una determinación, imponer una forma definida, a la pluralidad indefinida.

No tenemos ninguna garantía de que la expresión «duplicación» como función de lo grande y pequeño se remonte hasta Platón ¿No la usará Aristóteles por un malentendido, como el de creer que lo grande y lo pequeño de Platón son dos cosas, y no una cosa indefinida? Si estamos en lo cierto al suponer esto, entonces la función de lo grande y pequeño no era, estrictamente, la de duplicación (aunque su *primer* cometido fuera proporcionar la materia para la formación del número 2), sino, la de proporcionar una pluralidad ilimitada sobre la que el Uno, el principio de de-

[100] 181 a 15, 1083 b 24, 31, 1091 a 25
[101] 1081 a 24. ὁ πρῶτος εἰπών = Platón
[102] 1087 b 11

terminación, impusiera las sucesivas especificaciones y así produjera los sucesivos números. En un pasaje[103] Aristóteles habla, efectivamente, de lo grande y pequeño como «dador de pluralidad».

Si Platón hubiera pensado que la función de lo grande y pequeño era la de duplicar, entonces el único número que hubiera podido producirse por la acción del Uno sobre lo grande y pequeño sería el 2. Se podría entonces decir que el 4 era producido por la acción del 2 sobre lo grande y pequeño[104], y el 8 por la acción del 4 sobre lo grande y pequeño[105]. Según eso, sólo se hubieran podido producir el 2 y sus potencias[106]. Platón habría encomendado la producción de los demás números a algún método diferente. Sin embargo, es muy improbable que se hubiera servido de métodos fundamentalmente diferentes para la producción de números diferentes. Parece más verosímil que empleara un método único, aquel en el que el Uno, el principio del límite o determinación, impusiera sucesivos grados determinados sobre la indefinida idea unitaria[107]. No hay que culpar enteramente a Aristóteles por tales equivocaciones. Las autoridades antiguas concuerdan en que con las lecciones de Platón sobre el Bien, sus oyentes se quedaban adivinando su sentido. Como prueba de que hay una parte de malentendido en la expresión aristotélica sobre la «generación de los números» de Platón, cabe señalar dos pasajes de la *Física* ya comentados[108]. Quizá algunas críticas de Aristóteles estuvieran dirigidas no contra lo que Platón dijo, sino contra lo que Espeusipo o Jenócrates imaginaran que había querido decir. Quizá también criticara alguna nueva «generación de los números» ideada en la Academia. En los libros M y N de la *Metafísica,* el nombre expreso de Platón[109] sólo aparece una vez, y de los pasajes en los

[103] 1083 a 13 ποσοπολόν y no el habitual δυοποιόν.
[104] 1081 b 21, 1082 a 13, 33
[105] 1082 a 28-31
[106] 1084 a 5-6
[107] Cfr. págs. 213-4.
[108] Págs. 175-6 *supra.*
[109] 1083 a 32

que describe la generación de números particulares, sólo en uno[110] hace clara referencia a él.

A mi parecer, en la generación platónica de los números ideales, hay una correspondencia exacta por una parte entre el Uno y el «límite», y por otra entre lo grande y pequeño y lo «ilimitado» del *Filebo.* Los números sucesivos eran el resultado de aplicaciones sucesivas del límite o determinación a la pluralidad ilimitada. Gran parte de lo que dice Aristóteles depende de su interpretación de lo grande y lo pequeño como dos cosas, una grande y otra pequeña. De aquí se sigue que no hable de que proporcione pluralidad, sino de que «duplique». Se sigue también su afirmación de que la combinación de los dos principios no puede generar los números impares, y su afirmación, aún más extremosa, de que esa combinación sólo puede producir el número 2 y sus potencias. Quizá mucho de lo que dice se dirija no contra Platón, sino contra Jenócrates, quien, según Aristóteles, confundió los números ideales con los matemáticos, por lo que tal vez diera un tipo de generación más matemático que el de Platón. Pudo ser él quien hablara de que el 2 y sus potencias eran producidos por duplicaciones sucesivas, y quien hiciera del Uno la unidad intermedia de los números impares[111], o sea, entendiera que se producían añadiendo 1 a los números pares anteriores.

(D) La cuestión de la relación entre los números ideales y las Ideas en general será considerada después de examinar la teoría platónica de las «cosas posteriores a los números», y la de la relación entre las Ideas y el alma.

[110] 1081 a 23-5
[111] 1083 b 29

XIII. Las «cosas posteriores a los números»

Hay tres pasajes en los que Aristóteles hace referencia a la creencia, sostenida por una parte de la escuela platónica, en entidades espaciales como una clase de cosas «posteriores a los números» o «posteriores a las Ideas».

> 992 b 13-18: Y en cuanto a las cosas posteriores a los números, es decir, las longitudes, superficies y sólidos, tampoco hay ninguna explicación ni de cómo son o serán, ni de qué potencia tienen. Estas cosas, en efecto, ni pueden ser Especies (pues no son números), ni los entes intermedios (pues estos son matemáticos), ni los corruptibles, sino que nuevamente aparece éste como otro cuarto género.
>
> 1080 b 23-8: Parecida es la variedad de opiniones acerca de las longitudes, las superficies y los sólidos. Unos, en efecto, distinguen estos conceptos en matemáticos y en posteriores a las Ideas (ἰδέαι); y, entre los que sostienen opiniones diferentes, unos hablan de las cosas matemáticas y al estilo matemático, y son los que no admiten las Ideas como números, e incluso niegan la existencia de las Ideas; los otros hablan de las cosas matemáticas, pero no al estilo matemático.
>
> 1085 a 7-9: Los mismos inconvenientes surgen también acerca de los géneros posteriores al número: la línea, la superficie y el cuerpo.

El estudio que hace Aristóteles de la escuela platónica en los libros M y N de la *Metafísica* se basa en la distinción entre los que admitían la existencia de las Ideas, como distintas de los objetos matemáticos, los que negaban la

existencia de las Ideas, y los que las identificaban con los objetos matemáticos. Ya hemos demostrado[1] (y, a mi parecer, esta es una convicción común a todos los estudiosos del asunto) que era Platón quien admitía la existencia de las tres entidades, Espeusipo quien negaba la de las Ideas y Jenócrates quien las identificaba con los objetos matemáticos. Por tanto, con la cuarta clase de cosas no podía referirse ni a Espeusipo ni a Jenócrates, ya que ninguno de los dos admitía tres clases. Siendo esto así, las dos primeras citas aludirán a Platón como el que creía en las cosas «posteriores a los números» o «posteriores a las Ideas».

Cuando Aristóteles da cuenta de la doctrina de Platón, lo habitual es que diga que distinguía tres tipos de entidades: las ideas, los objetos matemáticos y las cosas sensibles. La admisión de una cuarta clase, inmediatamente posterior en jerarquía a las Ideas, tuvo que haber sido un desarrollo tardío del pensamiento de Platón. Dos pasajes de la *Metafísica* nos ilustran sobre su origen[2]. En 1036 a 26-b 17, indica Aristóteles que cuando una forma se coaduna con varias materias, así la forma círculo que se encuentra en bronce, piedra o madera, es fácil de ver que la materia no es parte de su esencia. Pero cuando una forma siempre se combina con la misma materia o grupo de materias así la del hombre con carne y huesos, cabe dudar si la definición puede hacer referencia a la materia. Algunas personas, añade, ven esta dificultad incluso respecto al círculo. Y se discute si la extensión espacial pertenece a la esencia de la línea más que la piedra o el bronce a la de la estatua. Algunos platónicos llaman dualidad a la línea en sí, otros la llaman Forma de (i. e. sólo el elemento formal de) la línea, porque la línea no puede identificarse sólo con su elemento formal. En 1043 a 29-36 alude a la cuestión de si la esencia de la línea es la dualidad incorporada a la longitud o sólo la dualidad.

Hasta un cierto momento, Platón se contentó con distinguir entre Ideas, objetos matemáticos y cosas sensibles[3],

[1] Págs. 180-2

[2] Destaca muy bien su importancia Van der Wielen, en *I. P.* 144-7

[3] 987 b 14-18, 1028 b 18-21

pero al identificar las Ideas, o mejor las más altas, las más abstractas Ideas con los números, tuvo que admitir una clase inferior de Ideas, en cuyas esencias había una referencia tanto a la extensión espacial como al número. De este modo, la Idea de línea, por ejemplo, era «dualidad en la longitud». Estas Ideas eran respecto a los objetos geométricos y a los objetos espaciales sensibles como las Ideas-número respecto a los objetos matemáticos y a los grupos numerados sensibles. Diferían de los objetos matemáticos por ser únicas, y de los objetos sensibles por ser únicas, eternas e inmutables.

Tenemos que examinar si Platón asignó principios generativos a estas «magnitudes» ideales. Nos detendremos, en primer lugar, en la cuestión de los principios materiales. En el tercero de los pasajes citados, y también en otros dos[4], Aristóteles dice que los platónicos consideraron lo largo y lo corto el principio material de la línea ideal, lo ancho y estrecho el de la superficie, lo profundo y superficial el del sólido. En ninguno de estos pasajes se adscribe expresamente esta doctrina a Platón, pero, tal como hemos visto, fue él quien creyó en la «cuarta clase». Además, en esos pasajes se indica que estos principios materiales son formas de lo grande y pequeño. Y habida cuenta de que se dice expresamente que fue Platón quien trató lo grande y pequeño como el principio material de las Ideas-números, lo natural es suponer que fue él quien sostuvo una teoría paralela sobre las líneas, las superficies y los sólidos. O sea, que si con lo grande y pequeño dio a entender la pluralidad indefinida, con lo largo y corto dio a entender la extensión indefinida en una dimensión, con lo ancho y estrecho la extensión indefinida en dos dimensiones, y con lo profundo y superficial la extensión indefinida en tres dimensiones.

Que Platón se encontraba entre los que sostenían esta teoría lo confirman dos pasajes. En 1085 a 31-4 esa teoría se distingue de otra que, bien parece ser de Espeusipo[5], y

[4] 992 a 10-13, 1089 b 11-14

[5] Pues se refiere al principio material del número de esa doctrina con πλῆθος, que era probablemente su nombre.

en 1090 b 37-1091 a 1, donde se refiere claramente a Platón[6], se nos dice que generó las magnitudes espaciales a partir de un grande y pequeño distinto del de las Ideas-números. Con ello alude claramente a lo largo y corto, a lo ancho y estrecho, a lo profundo y superficial.

Aparte de los dos pasajes ya citados[7] en los que se atribuye al número 2 la causa formal de la línea, hay otra página, 1090 b 20-4, en la que se explicitan mejor las causas *formales* que los platónicos asignaban a las entidades espaciales: «Los que creen en las Ideas derivan las magnitudes espaciales de la materia y del número: las líneas del número 2, las superficies sin duda del 3, los sólidos del 4, o usan otros números, pues no hay diferencia alguna.» Esto aparece en un pasaje[8] que a veces se ha creído[9] que se refería únicamente a Jenócrates, pero un examen más minucioso demuestra que no es así. Comienza con las palabras: «Pero a los que afirman la existencia de las Ideas no les afecta esto.» Luego, después de referirse a los principios formativos de las entidades espaciales, continúa Aristóteles:

> Pero al menos estas magnitudes ¿serán Ideas? ¿Cuál será su modo de ser? ¿Qué aportan a los entes? Absolutamente nada, como tampoco las cosas matemáticas. Por otra parte, no se les aplica ningún teorema[10], <a no ser que alguien quiera alterar las matemáticas y forjar opiniones exclusivamente suyas. No es difícil, en efecto, tomar cualesquiera hipótesis y zurcir una larga serie de conclusiones. Así es como se extravían, queriendo asociar a las Ideas las cosas matemáticas>. En cuanto a los primeros en establecer dos clases de números, el de las Especies (εἴδη) y el matemático, ni han dicho ni podían decir cómo y a partir de qué se produce el número matemático.

La frase «los que afirman la existencia de las Ideas» incluye aquí a Platón y a Jenócrates, y los distingue de Es-

---

[6] Οἱ πρῶτοι δύο τοὺς αριθμοὺς ποιήναντες, 1090 b 32
[7] 1036 b 12, 1043 a 29-36
[8] 1090 b 20-32
[9] Por ejemplo por mí mismo en otro momento.
[10] Esto es, ningún teorema matemático.

peusipo, del que se ocupó en b 13-20, y la asignación de los números 2, 3, 4 a la línea, a la superficie y al sólido es atribuida a ambos. Sin embargo, la frase «estas magnitudes no aportan absolutamente nada, como tampoco las cosas matemáticas» evidencia que Aristóteles estaba pensando *principalmente* en un pensador que diferenciaba las Ideas de los objetos matemáticos. Es decir, pensaba en Platón, no en Jenócrates. Lo que he encerrado entre paréntesis angulares se refiere exclusivamente a Jenócrates. Aristóteles vuelve de nuevo a Platón.

Junto con el pasaje anterior debe examinarse este otro del *De Anima*[11]:

> Del mismo modo Platón en el *Timeo* modela el alma a partir de sus elementos, pues, lo semejante es conocido, según él, por lo semejante, y las cosas son formadas a partir de los principios o elementos. De modo similar, ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις se declaraba que la criatura viviente en sí se componía de la Idea en sí del Uno junto con la longitud, anchura y profundidad primarias, y que todas las cosas estaban constituidas de modo semejante. En otros términos también se decía que la razón era el Uno, la ciencia la díada (porque se orienta sin desviarse a un único objetivo), la opinión el número de la superficie, la sensación el número del sólido, porque se identificaban los números con las Formas mismas o principios y se formaban a partir de los elementos. Ahora bien, los objetos son captados o por la razón o por la ciencia o por la opinión o por la sensación, y estos mismos números son las Formas de las cosas.

He dejado sin traducir ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις porque su sentido es objeto de discusión. Algunos piensan que se refieren a las lecciones de Platón sobre filosofía, e incluso se las ha identificado, a veces, con las lecciones sobre el Bien. Otros, creen que se refieren al diálogo de Aristóteles *Sobre Filosofía,* en el que exponía y comentaba las doctrinas más importantes de los filósofos antiguos, inclui-

[11] 404 b 16-27

do Platón y su escuela. Van der Wielen interpreta[12] las palabras en el primer sentido, y afirma que todo el pasaje alude a Platón. Cherniss[13] las interpreta en el segundo sentido y afirma, con igual convicción, que todo el pasaje, excepto la primera frase, se refiere a Jenócrates. No es una cuestión decisiva que ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις signifique «en las lecciones de Platón» o «en mi *De Philosophia»,* pues incluso si la segunda opinión es la correcta (como yo creo), la alusión podría ser a la información de Aristóteles sobre la doctrina de Platón[14]. El pasaje entero resulta más sencillo de entenderlo referido a Platón. Podemos destacar que cuando a renglón seguido, b 27-30, Aristóteles hace mención de una teoría, claramente de Jenócrates, señala la transición diciendo «algunos pensadores creen» tal y cual.

En *Met.* 1090 b 20-4 nos encontramos con que se adscribe ostensiblemente a Platón la misma teoría sobre las líneas, las superficies y los sólidos. Además, una página de Teofrasto[15] confirma la opinión de que el pasaje completo del *De Anima* alude a Platón. Allí leemos lo siguiente:

> Mucha gente llega a un determinado punto y entonces se detiene, como aquellos que establecen *el Uno y la díada indefinida.* Pues después de generar los números, *superficies y sólidos* prescinden de casi todo lo demás, excepto de lo tocante a ellos y que se explica muy fácilmente. Como que algunas cosas derivan de la díada indefinida, por ejemplo, el lugar, el vacío, el infinito y *otros de los números y del Uno,* por ejemplo, el *alma* y algunas otras cosas, pero de los cielos y de las cosas que permanecen en el universo no hace ninguna mención. Tampoco la hace la escuela de *Espeusipo,* ni ninguno de los otros filósofos, excepto *Jenócrates.* Este, de algún modo, asigna a cada cosa su lugar en el universo, bien como objetos del sentido, objetos de la razón u objetos matemátic.. y cosas divinas.

12 *I. P.,* 158-68

13 *A. C. P. A.* 565-80

14 Así interpreta Filópono (75. 34-76. 1) el pasaje. De la misma opinión es Simplicio (28-7-9). Temistio entiende que el pasaje alude a las teorías de Jenócrates (11. 37-12. 7), aunque también a las de Platón.

15 *Met.* 6 a 23-b 9

Aquí se hace una clara alusión a Platón, diferenciándolo, en la primera parte de la cita, de Espeusipo y de Jenócrates, y se le atribuyen unas concepciones acerca de las magnitudes espaciales y del alma idénticas a las del *De Anima*.

Por último, que Platón adjudicó los números 2, 3, 4 a la línea, a la superficie y al sólido respectivamente, viene confirmado porque tales asignaciones aparecen en un pasaje de Sexto Empírico[16] que, según vimos[17], hay buenas razones para considerarlo un resumen de la doctrina platónica.

¿Cuál es, por consiguiente, la teoría concerniente a las líneas, superficies y sólidos? La teoría consistía en que la Idea de línea se derivaba del número 2 y de la longitud indefinida; la Idea de superficie del número 3 y de la anchura indefinida. Podemos, realmente, darle a esa teoría un sentido inteligible. Para Platón los objetos matemáticos —aritméticos y geométricos— formaban un conjunto intermedio entre las Ideas y las cosas sensibles. Es natural que intentara una «generación» de las Ideas de las entidades geométricas, como lo había hecho con las Ideas de los números.

El sistema era, por lo menos, simétrico. Los números ideales se derivaban del Uno y la indefinida pluralidad de lo grande y pequeño. La Idea de línea se derivaba del número 2 y la longitud del número 3 y la anchura indefinida, de lo ancho y estrecho; la Idea de sólido se derivaba del número 4 y la profundidad indefinida, de lo profundo y superficial. La Idea de línea era la «dualidad incorporada en la longitud»[18], dualidad porque dos puntos determinan la línea más sencilla, la línea recta. La Idea de superficie era la «trinidad incorporada en la anchura», trinidad porque tres puntos determinan la figura plana más sencilla, el triángulo. La Idea de sólido era la «cuaternidad en la profundidad», cuaternidad porque cuatro puntos determinan el sólido más sencillo, el tetraedro.

¿Cuál es el sentido, entonces, de estas palabras del *De Anima:* «la criatura viviente en sí está compuesta de la misma Idea del Uno junto con la longitud, anchura y profun-

[16] *Adv. Math.* 10. 278-80

[17] Cfr. págs. 219-22. *supra.*

[18] 1043 a 34

didad primarias, y todas las cosas están constituidas de modo semejante»? La doctrina de la que da cuenta aquí Aristóteles tiene las mismas trazas que la del *Timeo.* En el *Timeo*[19] al mundo sensible se le denomina «una criatura viviente con alma y razón», por consiguiente la «criatura viviente en sí» difícilmente puede ser otra cosa que la Idea según la cual el demiurgo, tal como dice el diálogo, modeló el mundo sensible. Teniendo en cuenta que Aristóteles emplea con frecuencia la palabra πρῶτος para distinguir los números ideales de los matemáticos, la «longitud, anchura y profundidad primarias» serán las Ideas de longitud, anchura y profundidad. Así pues, la Idea del mundo sensible es una Idea compuesta cuyos elementos son la Idea del Uno y los elementos formales de la línea, la superficie y el sólido, o sea, las Ideas del 2, 3 y 4. Es una manera pintoresca de decir que el número y la extensión tridimensional son las características fundamentales y estructurales del mundo sensible, concepción que el *Timeo* expuso por extenso. «Cada cosa está constituida de modo semejante» significa, según creo, que los mismos elementos de la Idea del mundo sensible están también presentes en la Idea de cada una de sus partes, en cada criatura viviente, sea una estrella, un animal o una planta.

Al resto del pasaje del *De Anima* dedico el próximo capítulo.

---

[19] 30 b 8

XIV. Las Ideas y el alma

Según el gran platonista Léon Robin[1], para Platón el alma tiene una gran afinidad con los «intermedios», los objetos matemáticos. Es inverosímil que Platón sostuviera una teoría tan extraña, y no hay pruebas de que lo hiciera. Sí podemos decir que para Platón el alma era, en cierto sentido, un intermedio entre las Ideas y las cosas sensibles, y que los objetos matemáticos también eran intermedios (aunque por una razón completamente diferente)[2]. En un pasaje del *Fedón*[3] presenta al alma como afín de las Ideas y más verdadera que los cuerpos: «El alma se asemeja más a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble e inmutable; y, al contrario, el cuerpo se parece más a lo humano, mortal, multiforme, ininteligible, disoluble y en perpetuo cambio.» También está, en el *Sofista*[4], la aserción de que el alma tiene un ser verdadero, no menos que las Ideas. Y en las *Leyes*[5] se dice que «nace entre los seres primarios y es anterior a los cuerpos todos y gobierna capitalmente todo cambio y toda nueva ordenación de ellos». Pero sobre todo tenemos la página del *Timeo*[6] donde se conceden al alma formas de existencia, identidad y diferencia interme-

---

[1] *T. p. I. N.* 479-98
[2] *Met.* 987 b 14-18
[3] 80 a 10-b 5
[4] 248 e 6-249 b 4
[5] 892 a 2-7
[6] 34 c 4-35 b 1

dias entre las propias de las Ideas y las propias de los cuerpos. Podemos relacionar este pasaje con la afirmación aristotélica[7] de que «en el *Timeo* Platón construye el alma a partir de los elementos; pues lo semejante, según él, se conoce por lo semejante, y las cosas se componen de los elementos últimos». Robin[8] supone que esos elementos son el Uno y la díada indefinida, los cuales permitirían enlazar el alma y los números ideales. Sin embargo, el *Timeo* no dice nada sobre el Uno y la díada indefinida. Los únicos elementos que adjudica al alma son ser, identidad y diferencia. Es en ellos en los que está pensando Aristóteles cuando afirma que la razón de que Platón asigne los mismos elementos al alma y a las cosas sensibles es que lo semejante sólo puede ser conocido por lo semejante. Esta es precisamente la razón que da Platón en el *Timeo*[9] para atribuir ser, identidad y diferencia tanto a las Ideas como a las almas y cuerpos. Proclo resume correctamente el argumento[10]: «ya que el alma consta de tres partes, la existencia, la identidad y la diferencia, de una forma intermedia entre las cosas indivisibles y las divisibles, conoce ambos órdenes de cosas por medio de aquellas, ... pues todo conocimiento se consigue por la semejanza entre el conocedor y lo conocido».

Sin embargo, parece que posteriormente Platón ofreció otra información acerca de la analogía entre el alma y los objetos de su conocimiento. Teofrasto nos dice[11] que Platón derivó el alma de los números y del Uno. Y Aristóteles, en el *De Anima*[12], después de indicar que en el *Timeo* Platón empleó el principio de «lo semejante conoce a lo semejante», dice:

> De modo similar, ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις se declaraba que la criatura viviente en sí se componía de la Idea en sí del Uno junto con la longitud, anchura y pro-

[7] *De An.* 404 b 16-18
[8] *T. p. I. N.* 310
[9] 37 a 2-b 3
[10] *In Tim.* 2. 298 (Diehl)
[11] *Met.* 6 b 2
[12] 404 b 18-27

fundidad primarias, y que todas las cosas estaban constituidas de modo semejante. También se decía de otro modo: la razón es la mónada, la ciencia la díada (porque se orienta sin desviarse a una conclusión única), la opinión es el número de la superficie, la sensación el número del sólido. Los números se identifican expresamente con las Formas en sí o principios y se forman a partir de los elementos. Ahora bien, las cosas son captadas o por la razón o por la ciencia o por la opinión o por la sensación, y estos mismos números son las Formas de las cosas.

Que Platón consideró los números 2, 3, 4, los principios formales de la línea, la superficie y el sólido ya lo he intentado demostrar anteriormente[13]. Por su parte, la asignación, que se hace en este pasaje, del 1, 2, 3, 4, a las facultades mentales está tan entrelazada con la asignación del 2, 3, 4 a la línea, la superficie y el sólido que parece obligado suponer que Aristóteles también aquí alude a Platón. Se pone en correlación la razón y el Uno porque aquella es la directa captación de una Idea; y la ciencia y el 2 porque pasa de un dato a una conclusión (según dice Aristóteles). Los antiguos comentaristas del *De Anima* seguramente tienen razón al decir que la correlación entre la opinión y el 3 se debe a que aquella pasa indiferentemente de un dato a una conclusión verdadera o a una falsa[14]. También podría deberse a que del mismo modo que desde un punto de una superficie pueden trazarse líneas en cualquier dirección, así a partir de un dato la opinión puede extraer cualquier conclusión de un grupo de ellas.

La razón que dan los antiguos comentaristas para la correlación entre la sensación y el número 4 —que los objetos del mundo sensible son sólidos, y el 4 es el número correspondiente a los sólidos— no es equivalente a la que se da para las otras correlaciones. Su fundamento hay que buscarlo en una página de las *Leyes*[15]: «¿Qué ocurrencia hace falta, en efecto, para la generación de una cosa cualquiera? Es claro que ésta se dará cuando el principio de ella to-

[13] Págs. 244-50.
[14] *Filóp.* 79. 28; *Simp.* 29. 6; *Tem.* 12. 9
[15] 894 a 1-5

mando incremento realice su primera transformación, y de esta pase a la inmediata y, llegando a la tercera, se haga perceptible a los que tienen percepción.» Esta es la manera que tiene Platón para decir que ni un punto (ἀρχή), ni una línea (ἀρχὴ λαβοῦσα αὔξην), ni una superficie (ὁποταν εἰς τὴν δευτέραν ἔλθῃ μετάβασιν), sino tan sólo un sólido (ὁπόταν εἰς τὴν πλησίον μετάβασιν ἔλθῃ), puede ser un objeto de percepción.

En el último periodo de su vida, Platón estableció, por tanto, una correlación entre las cuatro facultades del alma y los cuatro tipos de objetos geométricos. Admitía una correlación directa entre la sensación y el sólido, al considerar a este el objeto propio de aquella. Por el contrario, entendía que no había una correlación directa entre la razón y el punto, la ciencia y la línea, la opinión y la superficie, sino que más bien establecía una correspondencia de la razón y el punto con el Uno, de la ciencia y la línea con el número 2, de la opinión y el plano con el número 3.

XV. Las Ideas y los números ideales

Nos encontramos ahora en buenas condiciones para examinar la relación que se da en el sistema platónico entre los números ideales y las Ideas en general. Por una parte hay un buen número de lugares[1] en los que nos dice Aristóteles que para Platón todas las Ideas eran números. Por otra tenemos un importante pasaje de Teofrasto[2] en el que dice que los números (esto es, los números ideales) eran más fundamentales que las Ideas (o sea, las demás Ideas). «Al reducir Platón las cosas a los principios rectores parecería que estuviera tratando de las demás cosas» (esto es, las cosas sensibles) «al agruparlas con las Ideas, y *a estas con los números,* y al pasar de los números a los principios rectores.» Hay aquí una aparente contradicción. Aristóteles identifica los números ideales con las Ideas en general; por su parte, Teofrasto sitúa los números ideales por encima de las demás Ideas, en una posición intermedia entre estas y los primeros principios, esto es, el Uno y lo «grande y pequeño». A primera vista, el testimonio de Aristóteles tiene más fuerza que el de Teofrasto, ya que este fue sabedor de las «doctrinas no escritas» de Platón, probablemente a través de Aristóteles. Sin embargo, la afirmación de Teofrasto es precisa y está apoyada por un pasaje de Sex-

[1] *De An.* 404 b 24-5; *Met.* 987 b 18 b 18-25, 991 b 9-10, 992 b 13-18, 1073 a 17-19, 1080 b 11-12, 1081 a 5-17, 1082 b 23-4, 1083 a 17-20, 1086 a 11-13, 1090 a 16-17, 1091 b 26; *De Phil.* Cfr. 9

[2] *Met.* 6 b 11-14

to Empírico en el que leemos[3]: «Las Ideas, que son incorpóreas, son anteriores a los cuerpos. Cada una de las cosas que nacen se modela conforme a las Ideas, pero estas no son los *primeros* principios de las cosas existentes, pues aunque se dice que cada Idea tomada por separado es una unidad, en virtud de la inclusión en ella de otra u otras Ideas se dice que es dos, tres o cuatro. De modo que hay algo superior a su naturaleza, a saber el número, por cuya participación se predican de ellas "uno", "dos", "tres" o números aún más elevados.» Además, uno de los pasajes en los que Aristóteles trata la cuestión permite abrigar alguna duda acerca de su identificación de las Ideas y los números: «Si las Ideas no son números, no podrá haber Ideas en absoluto, pues, ¿de qué principio procederán las Ideas? El número, en efecto, se compone del Uno y la díada infinita, y los principios y los elementos se dice que son principios y elementos del número y, por tanto, no cabe poner las Ideas ni como anteriores ni como posteriores a los números»[4]. La última parte de esta cita sugiere que la afirmación aristotélica de que Platón identificaba las Ideas con los números estaba basada en su propia inferencia más que en una declaración de Platón.

Tenemos que examinar las probabilidades en conjunto. Aristóteles dice que para los pitagóricos todas las cosas son números[5]. Tomada en sentido estricto, esta afirmación resulta inaceptable. Y para formar la concepción del número fue necesario un alto grado de abstracción. La gente que fue capaz de eso no pudo identificar por completo las cosas concretas de la vida cotidiana, hombres y mujeres, troncos y piedras, con cosas tales como la dualidad, la trinidad, etc. Sólo un inculto salvaje podía ser capaz de una confusión tan completa, pero ese inculto salvaje no hubiera podido formar la concepción abstracta del número. Ahora bien, los pitagóricos del siglo V no eran salvajes incultos,

[3] *Adv. Math.* 10. 258. P. Wilpert ha llamado la atención sobre este pasaje y su continuación en *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre.*

[4] 1081 a 12-17

[5] 987 b 27-8, 1083 b 17, 1090 a 20-3

sino miembros de una raza, quizá la más inteligente que el mundo ha conocido, en el apogeo de su civilización. Sólo cabe concluir que al decir «todas las cosas son números», daban a entender que en la base de todas las cosas subyacía una determinada estructura aritmética. Sabemos algunos casos que tenían en cuenta. Conocían que las razones 1:2, 2:3, 3:4 estaban subyacentes en los intervalos melódicos, y también conocían muchas de las razones que existen entre las figuras geométricas. Partiendo de casos como estos hicieron la audaz generalización de que el número está en la base de todas las cosas. Para expresar esto bien, pudieron decir «todas las cosas son números», que realmente no significa más que «las cosas existen por imitación de los números» como Aristóteles enuncia su teoría en otro lugar[6].

Cabe, pues, explicar de un modo semejante la afirmación aristotélica de que para Platón todas las Ideas eran números[7]. Ya hemos visto que Platón admitía un elemento aritmético en el ser de la línea, la superficie y el sólido, pero no lo identificó con los números 2, 3, 4. Consideró que estos números eran el elemento formal de la línea, la superficie y el sólido, y que el espacio o extensión era el elemento material. La línea era dualidad en la longitud (esto es, en una dimensión); el sólido, trinidad en la anchura (esto es, en dos dimensiones). ¿No es verosímil que concibiera que otras Ideas, aparte de las de la línea, la superficie y el sólido, tenían también un número como elemento formal y un «elemento material» «en» el que estuviera incorporado ese número? También aquí los pitagóricos nos muestran el camino. Ellos habían dicho que la justicia era un número cuadrado[8], con lo que entendían que la justicia era la cuaternidad incorporada en o ilustrada por dos personas y dos posesiones que se distribuyen o intercambian entre sí[9].

---

[6] 987 b 11

[7] Creo que en mi edición de la *Metafísica* entendí demasiado literalmente la afirmación de Aristóteles y que tenía razón Robin al aceptar la afirmación de Teofrasto por ser más correcta que la de Aristóteles (*T. p. I. N.* 450-60) Cfr. C. J. de Vogel en *Studia Vollgraff*, 165-78.

[8] Arist. *M. M.* 1182 a 14

[9] *Et. Nic.* 1131 a 18-20

Lo probable, entonces, no es que Platón identificara las Ideas con los números, sino más bien que asignara números a las Ideas. Es decir, que considerara a algunas Ideas monádicas, a otras diádicas, etc. Si nos interesan ejemplos de esta asignación de números a Ideas, podemos encontrarlos en dos pasajes: en *Met.* 1081 a 11 dice Aristóteles: «Este 3 no es más hombre en sí que cualquier otro 3», y en 1084 a 14, «si el número 3 es el hombre en sí»; sin embargo, en 1084 a 25 dice: «Si el hombre es el número 2», con lo que queda claro que está haciendo suposiciones con respecto al argumento, como en 1084 a 25 «Si el 4 en sí es la Idea de algo, por ejemplo de caballo o de blanco».

Hay otras dos referencias que podemos examinar conjuntamente. Una es *Met.* 1084 a 32-7, donde se nos dice que los miembros de la Academia «generan las nociones derivadas, por ejemplo, el vacío, la proporción, lo impar, y otras semejantes, dentro de la década. Unas, en efecto, se las atribuyen a los principios, por ejemplo el movimiento y la quietud, el bien y el mal, y las demás, a los números. Por eso el Uno es lo impar». La otra es de Teofrasto, en *Met.* 6 a 23-b 3, citado más arriba en las págs. 236-237. Ambos pasajes se refieren, con toda probabilidad, a Platón y a sus seguidores ortodoxos. El primero, porque alude a que la serie numérica se limita a los números del 2 al 10, lo que en *Fís.* 206 b 32 se atribuye claramente a Platón. El segundo, porque las personas aludidas se distinguen expresamente de Espeusipo y Jenócrates. El texto aristotélico es confuso. Parece que relaciona el vacío, la proporción y lo impar con los números, mientras que el movimiento y el reposo, el bien y el mal son relacionados con los primeros principios (el uno y la díada indefinida), e incluso se identifica lo impar con el Uno, que no es un número sino un primer principio. Asimismo el texto teofrasteo, al derivar el alma de los números y del Uno resulta demasiado vago para ser, por sí solo, de mucha utilidad. En definitiva, con ninguno de los dos textos podríamos averiguar con certeza qué números concretos relacionaba con Ideas concretas.

Sí hay, sin embargo, dos textos ya citados que nos permiten hacer tal averiguación. Uno es *Met.* 1090 b 20-4, donde dice Aristóteles que los partidarios de las Ideas «deri-

van las longitudes del número 2, las superficies presumiblemente del número 3, y los sólidos del número 4». El otro es *De An.* 404 b 18-25, donde se registra la misma teoría una vez más, y se añade que la razón se identificaba con el Uno, la ciencia con el número 2, la opinión con el 3 y la sensación con el 4. Lo común de ambos textos es que muestran que Platón ponía en conexión una Idea concreta y un número concreto cuando pensaba que una Idea contenía en su ser un número determinado de elementos. La linealidad contenía dos puntos, la superficialidad tres y la solidez cuatro. La razón implicaba un objeto de aprehensión, la ciencia una premisa y una conclusión, la opinión una premisa y dos posibles conclusiones opuestas, la sensación implicaba un objeto sólido, que a su vez implicaba cuatro puntos (no en una superficie).

Advertimos, de paso, que la asignación del número 2 a la línea y a la ciencia, del 3 a la superficie y a la opinión, del 4 al sólido y a la sensación, confirma la teoría, a la que hemos llegado desde otras bases, de que, hablando con rigor, Platón no identificó las Ideas con números, sino que asignó números a las Ideas, es decir, clasificó las Ideas respectivas como monádicas, diádicas, triádicas, etc.

Respecto a los principios generales en los que se basaba Platón para relacionar una Idea particular con un número particular, no disponemos de una información precisa, a parte de esos ejemplos. Sin embargo, podría decirse con seguridad que asignaba un número dado a una Idea dada, si, y sólo si, creía que la Idea contenía, de algún modo, tal número de elementos. Quizá pudiéramos dar más precisiones que estas. Stenzel y la escuela de intérpretes que le siguió interpretaron la teoría del número ideal a la luz de la «división» propugnada y practicada en el *Sofista* y *Político*. Según eso, se hubiera podido asignar el número 1 a un *summum genus*, el 2 a una especie inmediatamente inferior al *summum genus* (podría contener dos elementos, uno genérico y otro específico) y así sucesivamente. Sin embargo, no existe el principio según el cual fueron asignados los números 1, 2, 3, 4 a la razón, la ciencia, la opinión y la sensación. Y es que una línea no es una clase del punto, ni una superficie una clase de la línea ni un sólido es una cla-

se de la superficie; tampoco la ciencia es una clase de la razón, ni la opinión una clase de la ciencia, ni la sensación una clase de la opinión. La adjudicación de números a esas entidades se ajusta mucho más a la de los pitagóricos cuando asignaron el número 4 a la justicia. Por analogía con esto, suponemos que Platón adjudicó el Uno a la Idea del ser, y el 2 a la de identidad y diferencia. Podríamos conjeturar fácilmente otras adjudicaciones, sin embargo, hay que notar que son exiguas las asignaciones concretas que aportan tanto Aristóteles como otros autores, lo cual sugiere que Platón casi se limitó a exponer el principio general sin apenas ejemplificaciones.

Si Platón no identificó las Ideas con números, sino que sólo asignó números a Ideas, i. e. clasificó las Ideas como monádicas, diádicas, etc., la teoría de ningún modo es la fantasía extravagante que parecía ser a primera vista. En realidad, con esta teoría Platón hacía un mayor esfuerzo de abstracción del ya realizado al abstraer las Ideas de los particulares sensibles.

XVI. Las Ideas y las cosas sensibles

En el resumen de la etapa más tardía de Platón, Aristóteles no dice sólo que Platón consideraba que el Uno y lo grande y pequeño eran respectivamente el principio formal y el material contenidos en el ser de las Ideas, sino que también las *Ideas* y lo grande y pequeño eran, para él, los principios contenidos en el ser de las cosas sensibles[1]. Trataremos de interpretar, a continuación, esta declaración. Las palabras de Aristóteles sugieren que el elemento material de las cosas sensibles era idéntico al elemento material de las Ideas. Pero es muy poco creíble que en la composición de las cosas sensibles Platón incluyera sencillamente una segunda dosis del mismo principio que ya había empleado para la composición de las Ideas. No cabe suponer que la extensión espacial, el elemento más obvio de los cuerpos, procediera de las Ideas-números o de lo grande y pequeño, la pluralidad indefinida de que se servía Platón para interpretar las Ideas-números. Ya en el *Timeo* había admitido que el espacio era algo tan necesario para la existencia de las cosas sensibles, como las Ideas, de las que son copias. No creemos que se retractara en algún momento de esta doctrina[2].

Aristóteles alude a la cuestión en la *Física*[3] al tratar del «lugar»: «Platón dice en el *Timeo* que la materia y el es-

---

[1] 988 a 8-14
[2] Cfr. *Leyes* 894 a 1-5
[3] 209 b 11-16

pacio son lo mismo; pues el participante (τὸ μεταληπτικὸν) y el espacio son idénticos. Es cierto que la información que da ahí del participante es diferente de la que da en la llamada enseñanza no escrita. Con todo, identificó el lugar y el espacio.» Y posteriormente[4] añade: «Platón debió decirnos por qué las Formas y los números no están en un lugar, si el participante es un lugar bien sea lo grande y lo pequeño, bien la materia como lo llamó en el *Timeo*.» Estas alusiones demuestran que Aristóteles no leyó el *Timeo* con mucha atención, ya que contienen dos errores obvios. «El participante» es acertada paráfrasis del platónico «receptáculo» (ὑποδοχή) o «asiento» (ἕδρα)[5] del devenir, pero comete un error en el primer texto, al identificarlo con la «materia» que tan importante papel desempeña en su filosofía. La palabra ὕλη sí aparece en el *Timeo*[6] pero en un contexto y con un significado completamente diferentes. Platón deja claro que concibe el espacio no como la materia de las cosas sensibles, sino como el ámbito en que nacen. Él mismo se presta al malentendido al ilustrar la función del espacio con respecto a ese devenir como un tipo de material plástico (ἐκμαγεῖον)[7] y lo compara a una pieza de oro que puede ser modelada una y otra vez[8], si bien ésto es sólo una comparación. Tomada su exposición en conjunto, resulta claro que para Platón el espacio no es una materia que se modela con las cosas sensibles, sino el campo en el que ellas llegan a la existencia. Y, en segundo lugar, este campo no recibe las Ideas (como presupone la objeción de Aristóteles), sino las copias de las Ideas[9].

Si Aristóteles pudo manifiestamente cometer estos errores, no es impensable que cometiera otros más. En su exposición de la génesis de las Ideas-números, bien pudo Platón emplear la expresión «el participante» o alguna equi-

[4] *Ibíd.* 33-210 a 2
[5] 49 a 6, 52 b 1
[6] 69 a 6
[7] 50 c 2
[8] 50 a 5-b 6
[9] 50 c 5; cfr. 51 e 6-52 b 2

valente, pero sin duda se equivocó al creer que por tal designaba al mismo participante que había empleado en el *Timeo*. Mas si para la derivación de las cosas sensibles requería la extensión ilimitada, para la derivación de las Ideas-números lo que requería era la pluralidad indefinida. Por otra parte pudo usar Platón la fórmula «lo grande y pequeño» en ambos respectos, porque en efecto es tan aplicable a la extensión indefinida como a la indefinida pluralidad.

Si nuestro razonamiento es correcto, la declaración de Aristóteles de que «la materia que constituye el sujeto, de la cual se dicen las Especies (εἴδη) en las cosas sensibles y el Uno en las Especies es, según él, la díada, lo grande y lo pequeño» [10], se debió en parte a una lectura apresurada del *Timeo*, y, en parte, a una apresurada combinación de lo que había en el *Timeo* sobre la generación de las cosas sensibles con lo dicho en sus «enseñanzas no escritas» sobre la generación de las ideas. Platón no empleó, como dice Aristóteles, el mismo participante para la composición de los números ideales que para la de las cosas sensibles, sino que en un caso introdujo la indefinida pluralidad y en el otro la extensión indefinida. No podía haber un número a menos que hubiera unidad y pluralidad, ya que cada número era una forma y una especie del género pluralidad. No podía haber cosas sensibles a menos que hubiera Ideas, de las que aquellas eran ejemplares imperfectos, y extensión en la que aquellas debían existir, «so pena de no existir en absoluto» [11].

Sobre este punto surge una pregunta. Platón ya empleó, o así lo parece, la extensión indefinida (lo largo y corto, etc.) para la generación de la línea, la superficie y el sólido ideales. ¿Es la misma extensión indefinida la que emplea en la generación de las cosas sensibles? La respuesta no es difícil, a mi ver, de encontrar. El «sólido ideal» no es un sólido, sino la solidez, y el «espacio» inserto en su ser no es espacio, sino espacialidad. El «sólido ideal» es cuaterni-

---

[10] 988 a 11-14
[11] *Tim.* 52 c 5

dad manifestada en espacialidad, el que va a ser empleado en la generación de las cosas sensibles, las cuales son ejemplares de la «cuaternidad manifestada en espacialidad».

Según todos los indicios, las entidades matemáticas —intermedios, según Platón, entre los números y las magnitudes, por un lado, y los grupos sensibles numerados y las figuras sensibles, por otro— no intervenían en la generación de las cosas sensibles. El Uno y la pluralidad indefinida eran presupuestos necesarios de los números ideales; los números ideales y la espacialidad indefinida eran presupuestos necesarios de las figuras ideales; las figuras ideales y el espacio eran presupuestos necesarios de las cosas sensibles. Las entidades matemáticas no aparecen por ninguna parte. ¿Qué pensaba de ellas el Platón del último periodo? No lo sabemos. Pero cabe conjeturar que las creía ficciones matemáticas. Así opinaba, ciertamente, del punto[12], y la razón no está nada clara. Este asunto resulta más inteligible si pensamos que, para él, no sólo era imposible un punto con posición pero sin ninguna magnitud, sino una línea con longitud pero sin anchura ni profundidad y una superficie con longitud y anchura pero sin profundidad. Las *Ideas* de posición, longitud, anchura y profundidad eran, para Platón, reales y distintas. No obstante, dio en pensar, quizá, que la supuesta existencia de puntos, líneas y superficies definidos por los matemáticos no era más que una invención necesaria para el estudio de los sólidos.

Debemos recordar que en el *Timeo,* para explicar la existencia del mundo sensible, sólo presenta tres cosas, aparte del demiurgo: las Ideas, «las cosas que entran en y desaparecen del espacio», y el espacio en sí[13]. Las cosas que entran y desaparecen del espacio no pueden ser los «intermedios», objetos de las matemáticas, ya que son sensibles y generados[14], mientras que los intermedios son no sensibles y eternos[15]. Además, las cosas que entran y desapare-

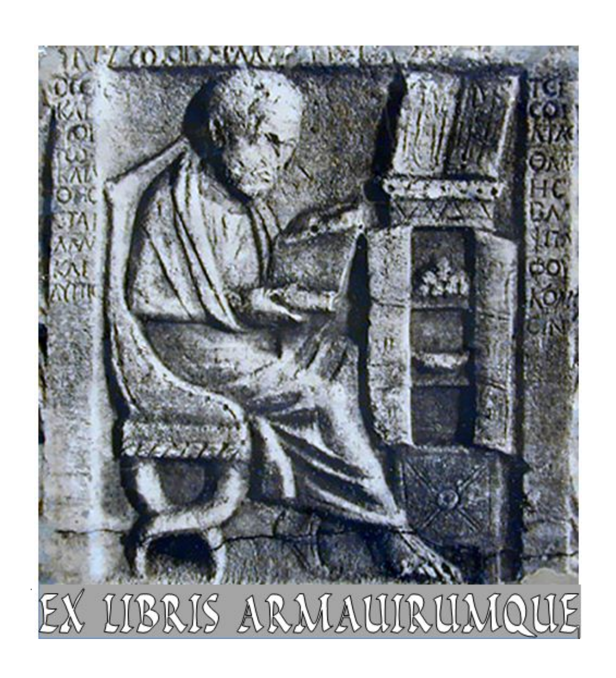
[12] «Contra este género (la noción del punto), en efecto, luchaba Platón, considerando que era una noción geométrica; pero lo llamaba principio de la línea, y hablaba con frecuencia de líneas insecables» (992 a 20-2)

[13] 51 e 6-52 b 5

[14] 52 a 5

[15] *Met.* 987 b 14-18

cen del espacio son ejemplificaciones perfectas de las Ideas, sino tan sólo aproximaciones a su ser: «con respecto a sus números, sus movimientos y sus capacidades generales, debemos suponer que el dios las compuso con la debida proporción, al darles en todos los aspectos la mayor perfección *permitida por la necesidad,* que condesciende de buena gana a la persuasión»[16]. Así pues, los intermedios no forman parte del esquema cosmológico de Platón; lo más probable es que llegara a considerarlos ficciones necesarias para la geometría, pero ausentes de la realidad. Incluso, es posible que ya pensara esto cuando escribió la *República,* y que a eso aluda, al menos en parte, cuando dice que la dialéctica anula las hipótesis matemáticas[17].



[16] *Tim.* 56 c 3-7
[17] 533 c 8

XVII. Retrospección

La esencia de la teoría de las Ideas consiste en la aceptación consciente de una clase de entidades, cuya mejor denominación quizá sea la de «universales», que son por entero diferentes de las cosas sensibles. Cualquier uso del lenguaje implica la aceptación, consciente o inconsciente, de que hay tales entidades. A excepción de los nombres propios, toda palabra —sustantivos abstractos, sustantivos comunes, adjetivos, verbos, incluso pronombres y preposiciones— es un nombre de algo de lo que hay o puede haber ejemplos. De creer a Aristóteles, el primer paso hacia la aceptación consciente de esta clase de entidades fue dado por Sócrates, al poner su atención en la búsqueda de las definiciones. El preguntarse sobre el significado de una palabra en general ya era un primer paso desde el mero uso de tal palabra a la aceptación de universales como una clase especial de entidades. Sin embargo, parece que Sócrates se interesó en definir una cosa cada vez y que no vio la importancia general de lo que estaba haciendo. Platón estudió que lo común a todas las búsquedas de definiciones era la suposición de que había cosas tales como universales. Vio también que la diferencia objetiva entre universales y particulares respondía a la diferencia subjetiva entre ciencia y percepción sensible. Los sentidos nos ofrecen un mundo de hechos particulares cuyas cualidades se presentan ligadas y confundidas de un modo casi inextricable. Si nos abandonáramos solamente a los sentidos, nunca seríamos capaces de desentrañarlas ni de dar con una comprensión

clara de la estructura del mundo. Pero, mediante la razón, podemos asir los universales en su forma pura y, en cierta medida, ver las relaciones necesarias que existen entre ellos. El mejor ejemplo de su capacidad lo podemos encontrar en las matemáticas, y Platón fue el primer pensador que vio esto con claridad. Al decir 2 y 2 son 4, no aludimos a los casos en que hemos experimentado que es así, sino a lo que debe ser de acuerdo con la naturaleza del sistema numérico. Y la verdad que hay en «2 y 2 son 4» también la hay en las proposiciones matemáticas superiores. En las matemáticas vio Platón el ejemplo más claro del poder de la mente para percibir relaciones entre universales. Por eso, en la *República* hace de las matemáticas la necesaria introducción a la filosofía, si bien, sólo introducción. Consideró que, de modo semejante, podíamos percibir las relaciones necesarias entre otros universales distintos de los matemáticos. En el *Fedón* y en el *Sofista* nos dio una modesta entrega de tal captación[1]. Es una aspiración todavía incumplida en su mayor parte, pero el que la tengamos se lo debemos a Platón. Este expresó a veces esa aspiración de un modo demasiado optimista, así en la *República* cuando habla de deducir la naturaleza entera del sistema de Ideas a partir de un primer principio no hipotético. Estaba equivocado en eso. Más próximo a la verdad estaba Aristóteles al sostener —y esta es la esencia de su teoría del silogismo— que sólo mediante la combinación de dos premisas, relacionadas de una manera determinada, podemos extraer nuevas conclusiones. Sin embargo, esta doctrina aristotélica, como ya hemos visto[2], debe su origen al principio metafísico descubierto por Platón, según el cual hay Ideas de tal modo relacionadas que una de ellas «arrastra» a la otra, o, con otras palabras, que el mundo de las Ideas forma un sistema de relaciones necesarias. Ante esta comunidad de pensamiento entre Platón y Aristóteles, la cuestión de si los universales existen separados de los particulares o no, sobre la que tanto insistió Aristóteles, casi parece una cuestión de palabras.

[1] Cfr. págs. *supra*.
[2] Pág. 34.

Cualquiera que escriba sobre la teoría de las Ideas está obligado a exponer, con la mayor precisión posible, cómo concebía Platón la relación de las Ideas con los particulares. Cuando estaba en su apogeo la escuela de Marburgo, de Cohen y Natorp, la moda era dar una explicación puramente conceptualista de la teoría de Platón y decir que la noción de la «separación» entre Ideas y particulares se la había endosado Aristóteles. Este punto de vista no resiste un examen: es más la expresión de lo que, a juicio de sus partidarios, debió haber dicho Platón que de lo que dijo. Sería fácil aducir una serie de pasajes de cualquier periodo de la vida literaria de Platón, en los que se les da a las Ideas una existencia objetiva. Valgan estas citas de tres periodos. En el *Fedón*[3] dice: «Entonces se decía que de la cosa contraria nace la contraria; ahora, que el contrario jamás puede ser contrario a sí mismo, ni el que se da en nosotros, *ni el que se da en la naturaleza.*» Y en el *Parménides*[4]: «Estas Formas son como modelos establecidos *en la naturaleza de las cosas.* Las demás están hechas a su imagen y son copias.» Y en el *Timeo*[5]:

> ¿Hay una cosa como «fuego en sí» o cualquiera de las cosas de las que siempre se habla en tales términos, cosas que sean «en sí»? ¿O las cosas que vemos o percibimos de otro modo, con los sentidos corporales, son las únicas que tienen tal realidad, y no hay nada más que tenga algún tipo de existencia? ¿Hablamos vanamente cuando decimos que hay una Forma inteligible de algo? ¿No es nada más que una palabra?... Si la inteligencia y la opinión verdadera son dos géneros diferentes, entonces estas cosas —las Formas que no podemos percibir, sino sólo pensar— existen, ciertamente, *en sí*... Debemos afirmar que son dos cosas diferentes, pues son distintas por el origen y desemejantes en naturaleza... Debemos convenir en que existe, primeramente, la Forma inmutable, ingenerada e indestructible, que no admite en sí nada de ninguna parte, *ni forma parte de nada,* invisible e imperceptible, de cualquier modo. El

[3] 103 b 2-9
[4] 132 d 1-3
[5] 51 b 7-52 d 1

> pensamiento la tiene por su objeto propio... Lo propio de una imagen —a la que ni siquiera pertenece el principio del que ha nacido, sino que siempre es apariencia de otra cosa— es que nazca *en* algo, adhiriéndose de algún modo a la existencia, so pena de no ser nada en absoluto. Por otra parte, lo que tiene un ser real recibe apoyo del razonamiento exacto y verdadero. Este declara que en tanto sean diferentes dos cosas, una no puede nacer en la otra de modo que las dos lleguen a ser a la vez una y la misma cosa y dos.

Otros muchos pasajes podrían citarse.

¿Qué conclusiones podemos sacar de pasajes como estos? En primer lugar, que Platón pensaba consecuentemente que las Ideas son diferentes de las cosas sensibles. En segundo lugar, y con igual certeza, que las creía completamente objetivas, y no pensamientos ni «contenidos de pensamientos» (sea cual sea el sentido de esta expresión), sino entidades cuya existencia presupone nuestro conocimiento. En tercer lugar, las pensó con una existencia separada de las cosas sensibles. Pero no cabe una respuesta simple a la cuestión de si las pensó así con todas sus consecuencias. Puede ayudar a esclarecer este problema el estudio de las palabras que emplea para expresar la relación entre las formas y los particulares. Las dividiremos en dos grupos: uno, compuesto por las palabras que impliquen o sugieran la inmanencia de las Formas; y, el otro, por las que impliquen o sugieran trascendencia de las Formas:

(I) (1) ἐν, εἶναι ἐν, ἐνεῖναι, ἐγγίγνεσθαι, κεῖσθαι ἐν.
(2) κεκτῆσθαι, ἔχειν, ἴσχειν, ἕξις, δέχεσθαι.
(3) μετέχειν, μετάσχεσις, μέθεξις, μεταλαμβάνειν.
(4) παραγγίγνεσθαι, παρεῖναι, παρουσία.
(5) προσγίγνεσθαι.
(6) κοινόν, κοινῇ, κοινωνία, κοινωνεῖν.
(7) ἐπεῖναι, ἐπιγίγνεσθαι.
(8) κατέχειν.
(9) ἰέναι εἰς.

(II) (*a*) παράδειγμα.
(*b*) αὐτὸ καθ' αὐτό.

(*c*) βούλεσθαι, ὀρέγεσθαι, προθυμεῖσθαι.
(*d*) ἐοικέναι, προσεοικέναι, εἰκών, εἰκάζεσθαι, ἀπεικάζεσθαι.
(*e*) τἀκεῖ.
(*f*) ὁμοίωμα, ἀφομοιοῦσθαι, ἀφομοίωμα.
(*g*) μιμεῖσθαι, μίμησις, μίμημα, ἀπομιμεῖσθαι.

La lista siguiente de los lugares donde aparecen estas palabras en relación con lo que tratamos, es, sin duda, incompleta, pero suficiente para mostrar el uso que hace de ellas Platón. Se omite la «primera parte» del *Parménides,* porque en ella no da su teoría, sino que la discute. También se omite la parte del *Sofista* en la que se discute la «interrelación de clases», porque la relación de las Ideas entre sí es un tema diferente del de sus relaciones con los particulares.

Gorgias. (3) 467 e 7.
(4) 506 d 1.

Hipias Mayor. (2) 298 b 4, 300 a 9.
(4) 293 e 11, 294 a 1, c 4, 6.
(5) 289 d 4, 8, 5, 292 d 1.
(6) 300 a 10.
(7) 300 a 10, 303 a 5.

Lysis. (4) 217 b 6, d 4, 5, 8.

Eutidemo. (4) 280 b 2, 301 a 4.

Menón. (1) 72 e 1, 7.
(2) 72 c 7.
(8) 74 d 8.

Crátylo. (1) 390 a 1, b 2, 413 c 3.
(2) 389 b 10.

El Banquete. (2) 204 c 6.
(3) 211 b 2.
(*b*) 211 b 1.

Fedón. (2) 103 e 4, 104 b 9, d 2, e 8, 9, 105 a 2, 5, 7, b 1, d 11-106 d 4.
(3) 100 c 5, 101, c 3, 4, 5, 102 b 2.
(4) 100 d 5.
(*b*) 78 d 5, 100 b 6.
(*c*) 74 d 9, 75 b 1, 7.
(*d*) 74 e 3.

Fedón. (*cont.*)
(5) 100 d 6.
(6) 100 d 6.
(8) 104 d 1.

República. (1) 402 c 5, 434 d 6-435 c 1.
(3) 476 d 1, 2.
(6) 476 a 7.
(9) 434 d 3.
(*a*) 500 e 3.
(*d*) 510 b 4, 8, d 7, e 3, 511 a 6.

Fedro.
(1) 237 d 6.
(6) 265 e 4.
(*d*) 250 b 4, 5.
(*e*) 250 a 2, 6.
(*f*) 250 a 6, b 3.

Parménides. (1) 150 a 1, 2, 3.
(2) 149 e 5, 159 e 5.
(3) 158 b 6-c 4, 160 a 2.

Teeteto. (2) 203 e 4.
(*a*) 176 e 3.

Sofista. (2) 247 a 5.
(3) 228 c 1.
(4) 247 a 5, 8.
(6) 252 b 9, 260 e 2.

Timeo.
(*a*) 28 a 7, 29 b 4, 39 e 7, 48 e 5, 49 a 1.
(*b*) 51 c 1.
(*d*) 29 b 2, 3, c 1, 2, 52 c 2, 92 c 7.
(*f*) 50 d 1, 51 a 2.
(*g*) 39 e 2, 48 e 6, 50 c 5.

Filebo. (1) 16 d 2.
(2) 25 b 6.

Ciertas cosas destacan con claridad en la consideración de estos pasajes. Hay una clara transición general de la inmanencia hacia la trascendencia. En el primer periodo apenas encontramos más que inmanencia. El primer uso de παράδειγμα no constituye una excepción, ya que allí no está hablando de la relación de los particulares con la Idea, sino de la relación de la mente humana con una Idea, «a la que mira y de la que se sirve como modelo». Un testimonio más importante de la concepción «trascendental» es

la página del *Fedón*[6], ya citada, donde leemos: «Entonces se decía que de la cosa contraria nace la contraria; ahora, que el contrario jamás puede ser contrario a sí mismo, ni el que se da en nosotros, ni *el que se da en la naturaleza.»*

En el *Parménides*, Platón distingue expresamente las dos concepciones. Aduce[7] la objeción del «tercer hombre» contra la concepción de que la Idea es inmanente a los particulares, y luego[8] contra la concepción de que es un modelo que imitan. Pero tampoco ahí la distinción queda completamente definida, ya que no habla de la «imitación» como alternativa de la «participación», sino como un modo posible de interpretar la «participación»[9]. Ambas expresiones las usará, de hecho, en los diálogos posteriores.

Aunque del *Banquete* en adelante empieza a usar, de vez en cuando, el lenguaje de la trascendencia, ya omnipresente en el *Timeo,* no responde, sin embargo, ni trata de responder, a la objeción del «tercer hombre» que se le hace a la concepción trascendentalista, en el *Parménides*. Se ha dicho, a veces, que ya había respondido a eso en la *República*[10] con otro argumento de regresión infinita del que se sirvió para probar que no puede haber dos Ideas de cama. Pero esto es un error. Al demostrar que la existencia de dos Ideas de cama requeriría la existencia de una tercera Idea detrás de ellas, no pretendía demostrar que la existencia de una Idea y de un particular semejante no exigiera otra Idea detrás de ambos.

Que Platón no estaba del todo satisfecho con la concepción «trascendente» está demostrado también porque el argumento último de la «primera parte» del *Parménides*[11] está dirigido contra la concepción «trascendente» y no contra la «inmanente»; porque no conoció esta objeción en ninguna parte, y porque en los diálogos posteriores continuó usando el lenguaje de la inmanencia.

---

[6] 103 b 2-5
[7] 132 a 1-b 2
[8] 132 c 12-133 e 7
[9] 132 d 3-4
[10] 597 c 1-d 4
[11] 133 b 4-134 c 8

Parece que la única conclusión posible es que hasta no satisfacerle completamente una de las expresiones, no vio otro modo de acercarse a la verdad que usarlas ambas. Una de ellas acentuaba la estrecha conexión entre el universal y sus particulares; la otra, acentuaba el fracaso de todo particular para ser un perfecto ejemplar de un universal. Bien pudo incluso sospechar que la relación es absolutamente única e indefinible. Tanto «participar» como «imitar» son metáforas de esa relación, y el uso de dos metáforas complementarias es mejor que el uso de una sola. El lenguaje platónico sobre la relación entre los particulares y el universal se hubiera beneficiado de haber admitido, con más claridad que la que pareció tener, la distinción entre dos clases de cualidades (y dos clases de relaciones). Hay cualidades, como calor u oscuridad, que admiten grados, y cualidades como derechura y cuadratura que no los admiten. Respecto a la primera clase, expresiones como «participan de» son apropiadas para los particulares que poseen la cualidad en algún grado. Respecto a la segunda clase, puede decirse que algunas cosas las «poseen», otras que no las poseen pero que se aproximan a poseerlas o, como dice Platón, que las «imitan». Nunca asigna expresamente a una de estas clases de cualidades una de las dos clases de expresiones que designa la relación entre los particulares y el universal. Pero quizá la existencia de las dos clases contribuyera a la variedad de expresiones que usa.

Por lo que se refiere a la fase del pensamiento platónico que representa el *Timeo* tenía razón Aristóteles al atribuirle[12] una completa separación entre las Ideas y las cosas sensibles. Lo cual se confirma por su concepción del tiempo y del espacio, la relación de las Ideas con el tiempo y el espacio está establecida claramente en el *Timeo.* Así como el cambio implica el tiempo, también el tiempo implica el cambio. Por su parte, la naturaleza de las Ideas era tal que no podía sufrir cambio[13] y en consonancia, si dice que el tiempo ha sido traído a la existencia por el Demiurgo a la

[12] *An. Post.* 77 a 5; *Met.* 991 a 12-14, b 1-3, 1033 b 26-9, 1079 b 12-18, 1086 b 2-13

[13] *Fedón* 78 c 1-d 9

vez que y junto con el mundo sensible y ordenado, las Ideas, al igual que el Demiurgo, son eternas.

> Cuando el padre que había engendrado el mundo lo vio ponerse en movimiento y vivir, santuario traído a la existencia para los dioses eternos (las estrellas y los planetas) se alegró, y sintiéndose muy contento pensó en hacerlo todavía más parecido a su modelo. Y como el modelo es el ser viviente, que es eterno, procuró que el universo se pareciera lo más posible a él también en ese aspecto. Ahora bien, la naturaleza del ser viviente es eterna, carácter imposible de conferir por completo a una cosa engendrada. Sin embargo, pensó cómo hacer una imitación móvil de la eternidad. Así, al mismo tiempo que organizaba el cielo, de la eternidad que permanece en la unidad hizo una imitación perpetua y móvil según el número, a la que damos el nombre de tiempo[14].

Si Platón hace del tiempo un producto de la inteligencia divina, su versión del espacio es muy diferente. No habla de él cuando trata de la actividad del demiurgo[15], sino cuando trata de «lo que sucede por necesidad»[16], es decir, de aquellos aspectos del mundo no debidos a la inteligencia divina, sino a los que ella ha de atenerse. El espacio es en realidad el tercer fundamento del sistema del *Timeo,* coeterno de las Ideas y el demiurgo. Sin que las Ideas penetren en él, el espacio es receptáculo de las copias de Ideas que conforman el mundo sensible[17].

Así pues, tenemos, por una parte, que las Ideas trascienden el tiempo y no están en el espacio y, por otra, que las cosas sensibles están en el tiempo y en el espacio. Esa independencia del tiempo y del espacio que Platón atribuye a las Ideas es la prueba más clara de que, tal como dice Aristóteles, las «separó» de las cosas sensibles. En los primeros diálogos, escritos bajo el influjo de Sócrates, es lógico que no tuviera ningún vestigio de trascendentalismo, pues

---

[14] *Tim.* 37 c 6-d 7
[15] 29 d 7-47 e 2
[16] 47 e 3-69 a 5
[17] 48 e 2-52 d 1

a Sócrates sólo le interesaba, como dice Aristóteles, averiguar la naturaleza común a todos los actos, a todos los objetos bellos, etc. Mas a medida que maduraba su pensamiento se fue acercando gradualmente a una concepción trascendental de las Ideas, según la cual, estas poseían una existencia independiente sólo imperfectamente reflejadas en las cosas sensibles y en las acciones humanas. De este último Platón, de quien fue discípulo, escribe Aristóteles denunciando la separación que estableció entre las Ideas y las cosas sensibles[18].

Buena parte del examen que hace Aristóteles de la doctrina platónica es puramente correctiva. Resultaría tedioso intentar una inspección completa de la crítica que hace a Platón, abundante en la *Metafísica* y en otras obras. Sí debemos reparar, no obstante, en una inexactitud en la que incurre. Según Aristóteles, Platón había admitido dos de las cuatro causas que él mismo admitía: la material y la formal, pero había ignorado la causa eficiente y la final[19].

Antes de nada, hay que decir que es erróneo que Platón admitiera taxativamente la causa material. No hay duda de que, tal como manifiesta Aristóteles, Platón, en su periodo último, entendía que las Ideas-números habían sido «generadas» por la unión de un elemento formal (la unidad) y un elemento casi-material (lo grande y pequeño o la pluralidad indefinida). Sin embargo, en ninguna parte declara que haya un elemento estrictamente material en el ser de las cosas sensibles. En el *Timeo,* único diálogo en el que intenta dar formalmente una relación sobre el mundo sensible, el espacio no es la materia ínsita en el ser de las cosas, sino sólo el medio en el que nacen. Aristóteles identificó el «espacio» platónico con su propia «materia»[20], lo que no es más que un ejemplo de su tendencia a ver en los pensadores anteriores esbozos de su propia doctrina. El propio Platón se expone al malentendido al usar el símil

---

[18] Una vigorosa defensa de la exactitud de Aristóteles al atribuirle a Platón la separación de las Ideas puede verse en J. D. Mabbott, *Class. Quart.* XX (1926), 72-9

[19] 988 a 7-11

[20] *Fís.* 209 b 11

del material plástico para ilustrar su concepción del espacio[21]. Sin embargo, esto tiene tan poco de descripción precisa de su naturaleza como la comparación que hace de su función con una nodriza o madre[22].

El lugar que aduce[23] Aristóteles como evidencia de que Platón ignoró la causa eficiente se encuentra en el *Fedón*[24]. Allí dice Sócrates:

> En tal caso, ya no comprendo ni puedo dar crédito a las otras causas, a esas que aducen los sabios. Así, pues, si alguien me dice que una cosa cualquiera es bella, bien por su brillante color, o por su forma, o cualquier otro motivo de esta índole —mando a paseo a los demás, pues me embrollo en todos ellos—, tengo en mí mismo esta simple, sencilla y quizá ingenua convicción de que no la hace bella otra cosa que la presencia o participación de aquella belleza en sí, la tenga por donde sea y del modo que sea. Esto ya no insisto en afirmarlo; sí, en cambio, que es por la belleza por lo que las cosas bellas son bellas. Pues esto me parece lo más seguro para responder, tanto para mí como para cualquier otro; y pienso que, ateniéndome a ello, jamás habré de caer, que seguro es de responder para mí y para otro cualquiera que por la belleza las cosas bellas son bellas.

Platón no olvida, por supuesto, que las cosas bellas no nacen, en la vida humana, si no es por un artista, y los buenos actos si no es para un hacedor. Tampoco se le oculta el problema de la causación eficiente a escala mundial. Ni siquiera en el *Fedón* ignora la causa eficiente y final. Reconoce la causa eficiente cuando Sócrates critica a Anaxágoras por no ser fiel a su máxima de que la razón es causa de todo, al recurrir a una causación física con lo que no distinguía las causas de las meras condiciones[25]. Esta concepción de la mente como causa eficiente de la existencia del mundo estaba asociada a la del bien como causa final, hacia

---

21 *Tim.* 50 a 5-b 6
22 49 a 6, 50 d 2-3
23 *De Gen. et Corr.* 335 b 7-16; *Met.* 991 b 3-9
24 100 c 9-e 3
25 97 b 8-99 c 6

la que mira la mente para actuar. «Si anaxágoras dijera que la tierra estaba en el centro, pensaba que además me explicaría que esta posición era la mejor, y estaría satisfecho con esa explicación, y no echaría de menos ningún otro tipo de causa»[26]. Precisamente, por no haber podido descubrir Platón la naturaleza de «lo mejor» —ya que no acierta a ver, de momento, cómo hacer una explicación teleológica— recurre a la presencia de las Ideas para dar razón de que las cosas sean como son[27]. Explicación que, no sólo no excluye la teleológica, sino que puede ser complementada por ella.

Mientras fueron las Ideas su tema central, dos pensamientos gemelos —un origen divino del cambio y un bien al que se orienta— ocuparon el trasfondo de su reflexión y fueron aflorando progresivamente en sus diálogos. En el *Crátilo*[28] habla de que el espíritu o alma da la vida y el movimiento al cuerpo, y es el principio ordenador de todo. En la *República* habla del «artífice de los sentidos»[29] y dice que «el artífice ha dispuesto el cielo y todo lo que contiene con la mayor perfección de que eran capaces esas cosas»[30]. El pensamiento de una causa *final* y última se ve con claridad en lo que dice sobre la Idea del bien[31]. Se ha pensado a menudo que las referencias de la *República* a un ser divino son perfuntorias, y que el pensamiento de tal ser se sustituye por o se subsume en el de la Idea del bien. Sin embargo, hemos visto que, en el *Fedón,* la razón divina se distingue claramente del bien al que mira. No hay ninguna duda de que Platón no pudo haber confundido la noción de un ser supremo inteligente con la de una Idea. Una Idea es una naturaleza, no un ser que tiene una naturaleza. Es inconcebible que Platón creyera en una Idea que pensaba, planeaba y hacía existir algo.

Hay un pasaje en la *República*[32] en el que Platón hace

26 97 e 3-6
27 99 c 6-d 3
28 400 a 5-b 7
29 507 c 6-8
30 530 a 3-7
31 504 c 4-509 b 10
32 597 b 5-d 8

injusticia a su propia teoría. Es aquel en el que dice que Dios fabrica una Idea de cama. Decir que una Idea es «fabricada» es privarla de la completa independencia que, en todo momento, atribuye a las Ideas. Si bien, en ese pasaje no se ocupa de metafísica, sino de la inferioridad del arte imitativo respecto a las artes utilitarias, y por exigencias argumentales emplea una frase que no hubiera defendido formalmente. El asunto tratado es que las artes imitativas —pintura, escultura y poesía— producen objetos que están a dos grados de distancia de la realidad completa. La cama pintada no es más que una imitación de la cama en la que dormimos, y ésta, a su vez, no es más que imitación de la cama ideal. Y siendo la cama pintada obra del pintor y la ordinaria obra del carpintero, por mor de la simetría dice Platón que la cama ideal es obra de Dios. Pero en ninguno de sus escritos encontramos nada que nos induzca a creer que eso es expresión de su auténtica concepción. Como veremos a continuación, su proyecto exige tanto una inteligencia divina como un sistema de Ideas, pero la primera está subordinada al segundo. La actividad de la inteligencia divina está sometida al control ejercido por las relaciones necesarias entre las Ideas.

En la *República,* donde el tema central son las Ideas, no se le concede mucha importancia a la función de Dios como causa eficiente del cambio. Pero en los diálogos posteriores considera cada vez más necesarias el alma y la razón para explicar el cambio. En el *Fedro,* al reflexionar sobre el origen del cambio, llega a la conclusión de que está en el alma, de la que dice que se mueve a sí misma[33]:

> Toda alma es inmortal, pues lo que siempre se mueve[34] es inmortal. Pero aquello que mueve a otro y por otro es movido, por tener cesación de movimiento, tiene cesación de vida. Únicamente, pues, lo que se mueve a sí mismo, como quiera que no se abandona a sí mismo, nunca cesa de moverse, y es además para todas las cosas que se mue-

[33] 245 e 7

[34] Siguiendo el *Oxyrhynchus papyrus* 1016, Ross lee en 245 c 5 αὐτοκίνητον: «que se mueve por sí mismo». Por el contrario, L. Gil lee ἀεικίνητον: «que siempre se mueve».

ven la fuente y el principio del movimiento. Pero el principio es ingénito, pues es necesario que todo lo que nace nazca del principio, y este no nazca de nada en absoluto. En efecto, si el principio naciera de algo, ya no sería principio[35].

Ya en el *Cármides*[36] había afirmado que la automoción era una posibilidad que no se debía desechar a la ligera, si bien no insistió sobre ese asunto. Únicamente mencionaba la automoción como una de las supuestas relaciones que una cosa podía tener consigo misma. Pero cuando escribió el *Fedro* ya había meditado sobre el origen del cambio. Normalmente, el cambio en una cosa es causado por el cambio en otra. Sin embargo, este hecho no nos proporciona una originación absoluta del cambio. Ésta sólo se dará en algo que pueda originar movimiento en sí mismo. Lo que puede moverse a sí mismo se identifica, en el *Fedro,* con el alma. Platón no destaca su importancia cósmica, ya que su empeño está en probar la inmortalidad del alma humana. Por eso habla de las «afecciones y acciones del alma humana *y divina»*[37], y sólo más tarde manifestará la importancia cósmica de concebir el alma como automotora.

En el *Sofista* aborda el tema desde otro ángulo. Piensa que se equivocó al estimar que las Ideas eran las únicas entidades completamente reales, o por lo menos, al poner la atención exclusivamente en ellas. Ahora está convencido de que «el cambio, la vida, el alma, el entendimiento» son completamente reales[38]. Decir esto no es admitir, como se ha creído, el cambio en el mundo de las Ideas. Eso sería como admitir que 2 más 2 podían llegar a ser 5 en lugar de 4, o que la bondad se convirtiera en maldad o la belleza en fealdad. Precisamente en el pasaje en que afirma la realidad del cambio, reitera la inmutabilidad de las Ideas[39].

Del *Sofista* en adelante a Platón le preocupa cada vez más el problema de la causación en el mundo sensible. Hay

[35] 245 c 5-d 3
[36] 168 e 9
[37] 245 c 2-4
[38] 248 e 6-249 b 4
[39] 249 b 8-c 5

un conocido pasaje del *Político*[40] en el que explica la presencia del bien y del mal en el mundo de este modo: «El universo que ves, unas veces el dios por sí mismo lo guía en su marcha, y lo hace girar acorde, otras lo abandona, cuando las revoluciones alcanzan la medida de tiempo que le corresponde, y entonces el universo vuelve por sí mismo en el sentido contrario al movimiento circular, por ser viviente y partícipe de la inteligencia recibida de aquel que lo conformó al principio. Y esto de la marcha retrógrada resulta necesariamente innato en él.» En ninguna parte se repite esta idea, y cabría pensar, de estar aislada, que no fuera más que un producto momentáneo de la fantasía. Pero si recordamos el *Timeo,* veremos que en el *Político* se da un primer conato explicativo de la presencia del mal en el mundo. Esta presencia se atribuye en el *Timeo*[41] a la influencia de la «causa errante», la necesidad, y en las *Leyes* a la acción de una o más almas malas[42].

Todos o casi todos estos pensamientos son retomados y sistematizados en el *Timeo.* Las entidades fundamentales, en esa obra, son tres: las Ideas, el demiurgo y el espacio. Las Ideas se reflejan en las cosas sensibles del espacio, pero el reflejo original no lo atribuye a la acción del demiurgo, sino que más bien sucede por necesidad: «Deseando que todas las cosas fueran buenas y, en la medida de lo posible, nada imperfecto, el dios tomó todo lo que era visible —que no estaba en reposo, sino en discordante y desordenado movimiento— y lo redujo del desorden al orden, pues juzgaba que el orden era en todo lo mejor»[43]. No se representa pues al demiurgo como creador del mundo sensible, ya que el mundo sensible consiste en imágenes de las Ideas en el espacio, y esas son las que «toma» el demiurgo. Tampoco se representa como omnipotente en sus relaciones con el mundo sensible, pues su obra está constreñida por las resistencias que le impone la necesidad. Constricción que también le impone el sistema de las Ideas. No puede, se-

[40] 269 c 4-d 3
[41] 48 a 6-7
[42] 896 d 10-e 7
[43] 30 a 2-6

gún eso, hacer de la negrura blancura, ni del vicio virtud; y tampoco puede hacer caso omiso de las incompatibilidades que hay, según el *Sofista*[44], entre algunas Ideas. El demiurgo es la causa de todo orden y de todo lo bueno que hay en el mundo natural y humano.

Esta idea de una inteligencia suprema que gobierna el mundo, la volvemos a hallar en el *Filebo*[45], donde la mente es «la causa de la mezcla», es decir, de la unión de la cualidad y de la intensidad determinada que caracterizan a todas las cosas del mundo sensible. Dice Sócrates: «Comencemos preguntándonos si todo lo que llaman universo está abandonado a la dirección de la sinrazón y de una mezcla azarosa, o si, por el contrario, y tal como declararon nuestros padres, está ordenado y gobernado por una inteligencia y sabiduría maravillosas.» A esto responde Protarco: «Lo que decías en primer lugar me pareció que era una blasfemia, pero la aserción de que la mente ordena todo es digna de la disposición del mundo, del sol, de la luna, de las estrellas y del completo círculo de los cielos. Nunca diré o pensaré otra cosa.»

Finalmente, en las *Leyes*[46] razona que si para mover otro basta que un cuerpo esté en movimiento, debe haber algo que pueda originar movimiento en sí mismo, y, por eso, promoverlo en otras cosas. Ese originador no es otro que el alma, como ya había descubierto en el *Fedro*. Además, si para dar razón del mal en el mundo supone, no ya una gran alma mala, una especie de Arimán zoroástrico (como a veces se ha creído), sino una o más almas malas[47], atribuye a un «alma superior»[48] la regularidad de los movimientos estelares y planetarios, y el ritmo general del mundo.

Queda claro, pues, que al menos en su último periodo no tuvo las Ideas por el único tema importante de su filosofía. Admitió, además, la necesidad de causas eficientes e

44 252 d 2-253 c 5
45 28 d 3-e 6
46 894 c 10-897 c 10
47 896 d 10-e 7
48 897 c 4-9

identificó con las almas a los originadores últimos del cambio. Tampoco desatendió la necesidad de las causas finales. Entre los «movimientos» que atribuye al alma están el querer, la consideración, la prevención, la deliberación[49] —todos ellos tienen un carácter propositivo— y, por otra parte, se atribuye el control supremo del universo al «propósito de una voluntad empeñada en la realización del bien»[50].

Así pues, Aristóteles es injusto con Platón al decir que sólo admite las causas material y formal e ignora la eficiente y final. La verdad es que Aristóteles asumió con mucha intensidad sus diferencias con Platón respecto a la separación entre las Ideas y las cosas particulares, y eso le llevó a ser injusto para con otros aspectos del sistema platónico: el reconocimiento del espíritu como causa eficiente última de todo cambio y del bien como causa final que contempla el espíritu.

A menudo se habla de la «jerarquía de las Ideas», y será interesante examinar si tal frase está justificada. En primer lugar, hemos de considerar si tiene relación y en qué medida con el método de la «división» expuesto y practicado en el *Sofista* y en el *Político*. La importancia de esa relación ha sido exagerada por algunos estudiosos y minimizada por otros. Stenzel, por ejemplo, ha intentado[51] apoyar su interpretación de la teoría de las Ideas-números sobre ese método. Cherniss[52], por su parte, minimiza la importancia al considerarlo únicamente un método heurístico.

El método de la división no se usa, en verdad, en esos dos diálogos para adquirir conocimiento sobre la estructura global del mundo de las Ideas, sino como recurso para dar con la definición del sofista y del gobernante. Pero, por otro lado, en el *Fedro*[53] a ese método se le proclama *el* método de la filosofía, y de un modo que no nos permite subestimar la importancia que tenía para Platón. En el *So-*

---

[49] 896 e 8-897 a 3
[50] 967 a 4
[51] En *Zahl u. Gestalt,* y en *Stud. zur Entw. d. Plat. Dialektik, passim.*
[52] *A. C. P. A.* 46-7
[53] 265 c 8-266 c 1

fista, se indica que la primera aplicación del método ha aportado varias definiciones discrepantes del sofista, y que ninguna revela su auténtica naturaleza[54], pero que eso no se debe a que el método sea erróneo o sin importancia, sino a que no se ha aplicado con el suficiente cuidado. Por eso emprende una nueva aplicación, comenzando por el género al que pertenece esencialmente el sofista, el género «contradictor»[55]. Nuevamente, en el *Político* observa que una confianza excesiva en el método nos puede llevar a «separar una porción demasiado pequeña» del género, es decir, a omitir pasos intermedios y a considerar especie lo que no es más que subespecie[56]. Al decir que no toda «parte» del género es una especie[57] sobrentiende que hay especies reales a las que podemos llegar mediante un uso cuidadoso del método.

También hemos de tener en cuenta lo que dice del método en el *Filebo*[58]:

> No hay ni habrá nunca procedimiento superior a mi preferido, que, sin embargo, me ha abandonado con frecuencia y me ha dejado sin ayuda en momentos de necesidad... Es fácil darlo a conocer, pero no lo es de aplicar. Es el padre de todos los descubrimientos en las artes... Un don del cielo, que, a mi parecer, los dioses pusieron entre los hombres por medio de un nuevo Prometeo, y con él una señal luminosa. Los antiguos... nos transmitieron que las cosas de las que se dice que son, están compuestas de uno y muchos y tienen lo finito e infinito implantados en ellas. Al ver que es tal el orden del mundo, en toda investigación debemos comenzar por establecer una Idea del objeto de investigación. En todas las cosas hallaremos esa unidad, y una vez hallada, hemos de buscar si hay dos y si no tres o más, mediante la subdivisión de esas unidades hasta que lleguemos a ver que la unidad con la que comenzamos no sólo es una y muchas y una infinidad de cosas, sino también un número determinado. No debemos atribuir la in-

[54] 231 b 9-232 a 7
[55] 232 b 1-7
[56] 262 a 5-c 1
[57] 263 b 2-11
[58] 16 b 5-e 2

> finidad a los muchos hasta que hayamos descubierto el número completo de especies intermedias entre la unidad y la infinidad. Entonces y no antes podemos dejar de dividir y sin preocuparnos por cada una de esas especies dejaremos que penetren en la infinidad.

Concluye, como ya había hecho en el *Fedro,* que esto es la verdadera dialéctica.

Diez años después de proclamar el método de división y aun reconociendo las dificultades de aplicación, Platón reitera la confianza en sus posibilidades y en su importancia para desvelar la articulación del mundo de las Ideas, desde los géneros superiores hasta las especies inferiores. Más allá de estas últimas no hay sino la infinidad de casos particulares. No sería equivocado decir que si en los primeros diálogos el principal propósito de Platón fue afirmar la existencia de las Ideas, en el periodo comprendido entre el *Fedro* y el *Filebo* su objetivo principal fue destacar la importancia de descubrir sus relaciones mutuas.

Es indudable que Platón creyó que había jerarquías secundarias o sectoriales en el mundo de las Ideas. Pero el problema es saber si creía que había una jerarquía superior que las abarcara a todas. En la *República,* la Idea del bien aparece como la Idea suprema, que da ser e inteligibilidad al mundo de las Ideas. En el *Filebo,* la Idea del bien es, cuando menos, la Idea superior que entra en discusión. En el *Sofista* las «clases mayores» o Ideas supremas son la existencia, la identidad y la diferencia. En la teoría de las Ideas-números, se tiene la Idea de unidad o del principio formal de todas las Ideas. ¿Cómo creía Platón que se relacionaban estas «Ideas superiores»? En ninguna parte nos lo dice, pero nos cabe conjeturarlo.

Tenemos que explicar, en la medida de lo posible, esas diversas formas de presentación para percatarnos de los diferentes planos desde los que aborda el tema en distintos momentos. Así, en la *República* y también en el *Filebo* aborda el tema desde la ética. Y en ética Platón da el puesto fundamental a la Idea del bien, y no a la Idea de justicia, única que podía reclamar también ese puesto. Habla de «la Idea del bien, que es la que, asociada a la justicia y a las

demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas»[59]. El bien se presenta en primer término como supremo objetivo de los esfuerzos humanos[60]. Y mediante una transición bastante poco rigurosa, Platón le asignará primeramente el rango superior en la ética, y luego el rango superior en la ontología. También en el *Filebo* hay una transición poco rigurosa del mismo tipo, y una combinación del punto de vista ético con el ontológico, al decir que anhela «ver la más bella mezcla y la menos dividida en bandos, y descubrir en ella qué es lo bueno en el hombre *y en el universo»*[61].

Más adelante, en el mismo diálogo se insinúa algo parecido a un sistema jerárquico: «Si no somos capaces de dar caza al bien con una idea sola, podemos atrapar nuestra presa con tres: la belleza, la simetría y la verdad»[62]. Estas, sin embargo, no son tres especies del género bueno, sino, a juzgar por la continuación, tres condiciones que debe satisfacer lo que sea bueno.

En relación con este, resulta claro el modo de abordar el tema en el *Sofista.* Al denominar a la existencia, identidad y diferencia «las clases mayores», Platón da a entender que cada una de esas Ideas es predicable de las otras dos y de las demás Ideas. Por otra parte, agrupando el movimiento y el reposo con aquellas Ideas, da a entender que uno u otro es predicable de todo lo que es: el «reposo» de las Ideas, el «movimiento» de todo lo demás. Pero en el *Sofista* las ideas no forman un sistema *monárquico:* no se le da prioridad a la existencia sobre la identidad, y la diferencia.

Otra Idea empezó a destacar en el último periodo de Platón, la Idea del Uno, de la que hizo el principio formal de todas las Ideas. Si bien, no había en ello un cambio fundamental de concepción, sino una diferencia en el punto de vista. Para Platón, la unidad era el principio formal de las Ideas sólo si se tenía en cuenta su aspecto numérico, no su ser total. Según su aspecto numérico, cada Idea contenía

59 505 a 2-4
60 505 d 11
61 63 e 9-64 a 2
62 65 a 1-2

un sistema de dos o más elementos. Con ello, quería confirmar que cada Idea, a pesar de las relaciones internas que pudiere contener, era en sí misma una unidad.

¿Qué relación hay entre el Uno y el bien en esta última fase de la doctrina platónica? En la exposición sumaria de la enseñanza de Platón de *Met.* A, 6[63], Aristóteles se limita a decir que «asignó a ambos elementos la causa del bien y del mal, una a cada uno», es decir, la causa del bien al Uno, la causa del mal a lo «grande y pequeño». En otros dos pasajes de la *Metafísica*[64] se trata la concepción platónica del bien, pero apenas nos aclaran nada. No obstante, en 1091 a 29-b 3, b 13-15 Aristóteles vuelve al tema. Distingue entre los pensadores (la escuela de Espeusipo)[65] que rehúsan atribuir la bondad y maldad a los respectivos primeros principios, y los que hacen tal atribución (la escuela de Platón). De estos, señala que: «Dicen que el Uno en sí es lo bueno en sí, pero piensan que la unidad es su carácter fundamental.»

En dos pasajes, por tanto, deja claro Aristóteles que para Platón la unidad, y no la bondad, era el carácter fundamental del primer principio que, en realidad, era uno y bueno. Con otras palabras, la Idea del Uno ha ocupado la posición que antes tenía la Idea del bien, el centro del sistema platónico. Haciendo este cambio Platón se atenía a que si la unidad se puede llamar atributo primario, la bondad, por su parte, es necesariamente un atributo secundario o consecutivo. Nada puede ser bueno si antes no posee algún otro carácter. Este desplazamiento del bien por el Uno era, al mismo tiempo, un síntoma de la creciente matematización del sistema de Platón. Por lo cual Aristóteles señala en cierto momento[66] que «las matemáticas son la filosofía de los modernos». Hay otro lugar más en que Aristóteles trata la relación entre la unidad y la bondad. En la *Ética Eudemia*[67] critica a los platónicos por deducir la bondad de

---

[63] 988 a 14-15
[64] 988 b 6-16, 1075 a 36-b 1
[65] Cfr. 1072 b 30-4
[66] 992 a 32-3
[67] 1218 a 15-24

cosas de las que no hay evidencia que sean buenas y de cosas que son claramente buenas:

> Piensan que la justicia y la salud son buenas, por ser ordenaciones y números. Y es que parten del supuesto de que la bondad es una propiedad de los números y unidades, porque la unidad es lo bueno en sí. Si bien, deberían demostrar, a partir de las cosas que se tienen por buenas como la salud, la fuerza y la templanza, que hay incluso mayor excelencia en las cosas inmutables. Si aquellas cosas del mundo sensible son formas del orden y reposo y son excelentes, las cosas inmutables serán superiores por tener esos atributos —orden y reposo— en mayor grado.

El comentario de Aristóteles es muy pertinente. Para él, no es axiomático que la unidad o la determinación numérica sean buenas. Ahora bien, si se descubriera la precondición de la bondad de una cosa, comúnmente reconocida como buena, Aristóteles admite que esa precondición podría considerarse lo bueno en sí.

Por último, hemos de tener en cuenta una frase de Aristóxeno[68] cuando describe las lecciones platónicas sobre el Bien: καὶ τὸ πέρας ὅτι ἀγαθὸν ἔστιν (o ἀγαθόν ἐστιν) ἕν. A menudo se ha traducido así: «y el límite es lo único bueno». Teniendo en cuenta el énfasis que pone en el «límite» en el *Filebo,* esa traducción resulta seductora, pero desde el punto de vista gramatical, apenas se puede admitir. Tò πέρας debe tomarse adverbio. Según eso, el único significado posible será: «y la lección concluyó con la declaración de que hay un bien». Precisamente, Aristóteles dirigió un ataque, en la *Ética a Nicómaco*[69], contra la doctrina de que sólo hay un bien, con lo que se daba a entender que «bien» era un término carente de ambigüedad. Sin embargo, pudiera tratarse de un descuido de Aristóxeno, en cuyo caso, lo que Platón sostuvo fue que el Uno es bueno —tal doctrina le atribuye Aristóteles en dos pasajes[70]. No lo sabemos y sería inútil tratar de adivinarlo.

---

[68] *Harm.* II, 30 (Meibom)

[69] I, 6

[70] 988 b 11-16, 1091 b 13-15

Lo que se deduce con toda evidencia es que un rasgo fundamental del sistema platónico fue que la unidad conlleva bondad. Sin embargo, a falta de mayores aclaraciones no es posible precisar el significado exacto de tal rasgo. Ya hemos visto que en la última fase de su filosofía lo grande y pequeño era correlativo del «más o menos» o lo «ilimitado» del *Filebo,* y el Uno era correlativo del «límite» del mismo diálogo. Y esos términos suscitaban sugerencias que la palabra «uno» no suscita. La asociación del límite con la bondad no era algo nuevo en el pensamiento de Platón. Recordemos cómo censura en la *República*[71] la ilimitada πλεονεξία. El hombre justo, el buen músico, el médico capaz, el sabio, ponen límites a su actividad, evitan lo demasiado por exceso y por defecto. También en el *Político*[72] insiste en que la excelencia moral y artística depende precisamente de la evitación del exceso y de la práctica de la medida. Y en el *Filebo*[73] dirá que «en la medida, el término medio, lo conveniente y en las cosas semejantes, se encuentra la naturaleza eterna». La doctrina de que la unidad es el fundamento de toda excelencia debe ser interpretada en el contexto de estas consideraciones.

Parece que Platón nunca ha integrado sus «Ideas mayores» en un sistema único, pero es cierto que en el bien de la *República* y del *Filebo,* en la existencia del *Sofista,* en la verdad del *Filebo*[74] y en el uno de la teoría de las Ideas-números, están los orígenes de la primigenia lista de trascendentales: Bonum, Ens, Verum, Unum. Para los escolásticos estos trascendentales estaban por encima de las categorías y eran verdaderos para todo lo que es.

[71] 349 b 1-350 c 11
[72] 283 c 3-285 c 3
[73] 64 c 1-66 a 8
[74] 65 a 2